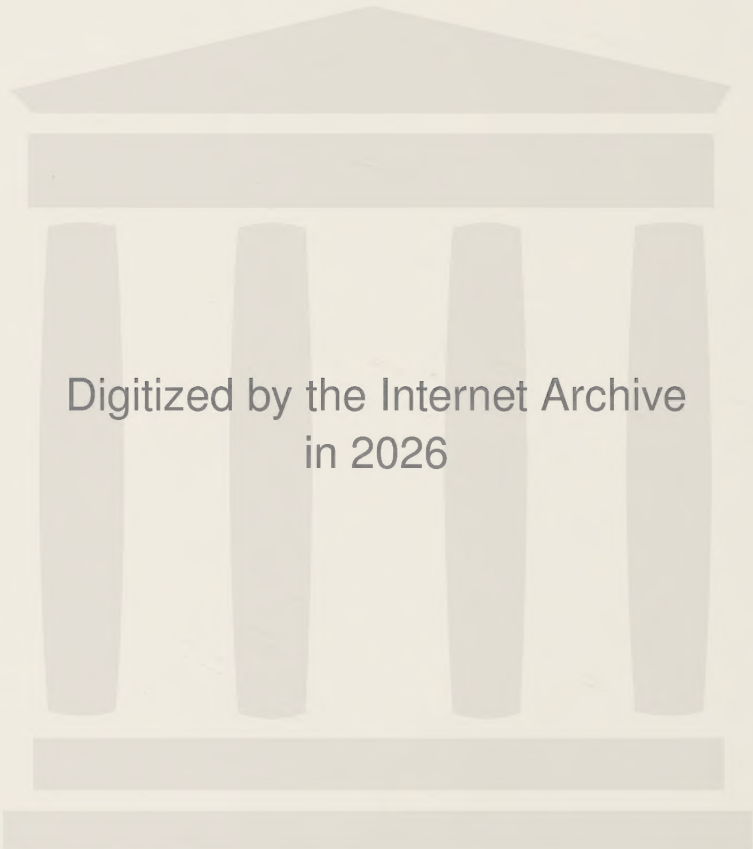
PIERRE JANTON

CONCEPT et SENTIMENT DE L'ÉGLISE CHEZ JOHN KNOX

le réformateur écossais

THESE PRESENTEE DEVANT LA FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITE DE STRASBOURG II
— LE 22 MAI 1971 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548025_0009

PIERRE JANTON

CONCEPT et SENTIMENT DE L'ÉGLISE CHEZ JOHN KNOX

le réformateur écossais

THESE PRESENTEE DEVANT LA FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITE DE STRASBOURG II
— LE 22 MAI 1971 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

A L'ÉGLISE
QUI EST DANS LA MAISON
DE PRISCA ET D'AQUILAS

E R R A T A

P. 16, l.32 lire: trois cents ans
P. 40, l.32 " sans cesse
P.178, l.19 " covenantaire
P.197, sous BIBLIOGRAPHIE ajouter
I. KNOX

AVANT-PROPOS

CETTE étude fait suite à notre John Knox, *paru en 1967, dont le but était de présenter la personnalité et l'œuvre du réformateur. Il nous a paru commode de conserver les abréviations utilisées pour les titres et de reproduire la bibliographie des ouvrages de Knox, tout en renvoyant à notre livre précédent pour la critique générale ; nous avons également repris certaines citations, mais, pour ne pas alourdir le volume et les frais d'impression, nous avons généralement renoncé à donner le texte original en note. Enfin, nous avons emprunté des éléments au tableau déjà esquissé de la vie morale en Ecosse au XVI^e^ siècle, et nous renvoyons parfois aux pages déjà consacrées à l'Eglise. Quant à la méthode, nous avons associé encore plus que précédemment les idées religieuses et le sentiment religieux, l'individu et le milieu, les sciences humaines et la théologie. Parce que la foi, la croyance, peut être une façon d'esquiver Dieu et de s'adorer soi-même, il importe que la démarche théologique sache distinguer la voix de l'homme quand celui-ci prétend parler de Dieu.*

Nous remercions tous ceux qui ont bien voulu porter un jugement sur ces réflexions, en particulier Messieurs les Professeurs G. Siegwalt et R. Vœltzel de l'Université de Strasbourg, et L. Carrive de l'Université de Caen. Notre gratitude s'adresse également à M. le Doyen Fuhrmann et au Conseil de Gestion de la Faculté des Lettres de Clermont, sans qui ce livre n'aurait pu être publié. Elle va aussi à tous ceux du « petit troupeau dispersé », sans qui il n'aurait pu être conçu.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

I. — ŒUVRES DE KNOX

Nos citations de *History of the Reformation, Confession of Faith* et *Book of Discipline* sont tirées de l'édition de W.C. Dickinson en graphie moderne, volumes I et II. Pour les autres citations, nous sommes redevables à l'édition en six volumes de D. Laing, volumes III à VI, les deux premiers comprenant les textes réédités par Dickinson. Le cas échéant, nous indiquons en note l'origine des extraits provenant d'autres sources. Dans le tableau suivant, l'abréviation figure après le titre usuel de l'œuvre et avant la désignation du volume où elle est contenue.

The History of the Reformation in Scotland (livres I à III)	H.R.	I
(livres IV et V ; appendices)	H.R.	II
The Confession of Faith	C.F.	II
The Book of Discipline	B.D.	II
An Epistle to the Congregation of the Castle of St-Andrews	*Ep. Congreg. of the Castle of St Andrews*	III
A Brief Summary of Balnaves on Justification by Faith	*Summ. Just.*	III
A Vindication of the Doctrine that the Mass is Idolatry (Sermon de Newcastle)	MASS	III
A Summary of the Sacrament of the Lord's Supper	*Summ. Lord's Supper*	III
A Declaration of the True Nature and Object of Prayer	*Decl. Prayer*	III
An Exposition upon the 6th Psalm of David	PS 6	III
A Godly Letter of Warning or Admonition	*Godly Letter*	III
An Epistle to his Afflicted Brethren in England	*Ep. Afflicted Brethren*	III

A Comfortable Epistle sent to the Afflicted Church of Christ	*Ep. Afflicted Church*	III
A Faithful Admonition to the Professors of God's Truth in England	ADM	III
A Narrative of the Proceedings and Troubles at Frankfurt	*Narr. Troubles at Frankfurt*	IV
A Letter to the Queen Dowager, Regent of Scotland	REG. 1	IV
An Exposition upon Matthew IV	*Exp. Mat. 4*	IV
To His Brethren in Scotland	*To Brethr. in Scot.*	IV
To The Lords and others Professing the Truth in Scotland	*To Lords in Scot.*	IV
The Confession of our Faith, Which are Assembled at Geneva	C.F. Genève	IV
An Apology for the Protestants Who are holden in Prison in Paris	*Apology*	IV
The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women	*First Blast*	IV
A Letter to the Queen Dowager (2e édition)	REG. 2	IV
The Appellation from the Sentence pronounced by the Bishops and the Clergy	*Appellation*	IV
A Letter addressed to the Commonalty of Scotland	*To Commonalty*	IV
An Answer to a Great Number of Blasphemous Cavillations written by an Anabaptist	PRED.	V
An Epistle to the Inhabitants of Newcastle and Berwick	*Ep. Inhab. Newcastle and Berwick*	V
A Brief Exhortation to England	*Brief. Exhort. to England*	V
The Reasoning betwixt the Abbot of Crossraguell and John Knox	*Reasoning*	VI
A Sermon on Isaiah XXVI, 13-21	*Serm. on Is.*	VI
The Book of Common Order	B.C.O.	VI
The Order of the General Fast	O.G.F.	VI
The Order of Excommunication	*Order Excom.*	VI
An Answer to a Letter Written by James Tyrie, a Scottish Jesuit	*Answer to Tyrie*	VI

II. — AUTRES ABREVIATIONS

art. : article.
c.-à-d. : c'est-à-dire.
cf. : confer.
chap. : chapitre.
ed. : éditeur.
edn. : édition.
fol. : folio.
ff. : folios.
hist. : histoire.
id. : idem (même auteur).
ibid. : même ouvrage.
in : dans.
loc. cit. : passage cité.
MS : manuscrit.
n : note.
op. cit. : ouvrage cité.
p., pp. : page, pages.
P. Soc. : Parker Society.
Sc. relig. : sciences religieuses.
Scot. Hist. Rev. : Scottish Historical Review.
s.d. : sans indication de date.
ser. : série.
serm. : sermon.
s.l. : sans indication de lieu.
s.n. : sans indication de nom.
soc. : société.
ss : sequentes, suivantes.
supra : ci-dessus.
trad. : traduction.
univ. : university.
unpubl. dissert. : thèse manuscrite.
vol. : volume.

INTRODUCTION

En entreprenant ce travail nous envisagions surtout de décrire le contenu objectif de la notion d'Eglise et d'en discerner le développement diachronique au cours de la carrière du réformateur. De fort bonnes études académiques nous invitaient à appliquer à la nôtre, avec les aménagements nécessaires, un plan méthodique et complet susceptible de laisser sous les yeux du lecteur un tableau solidement construit. Les mérites de cette présentation apparaissent si évidents qu'on s'étonne que les réformateurs eux-mêmes n'aient pas songé à l'adopter et qu'ils aient abandonné aux générations lointaines le soin de remuer et de retailler leurs œuvres dans le but d'accomplir la synthèse de leur pensée. Le désir de comprendre avant que d'exposer nous poussait à suivre l'itinéraire de Knox, si tortueux fût-il. Lorsque nous eûmes rassemblé tout ce qu'il avait écrit touchant l'Eglise de façon explicite et même implicite, nous écartâmes l'idée d'en constituer une anthologie : le mince livret ainsi obtenu à partir de bribes confuses, contradictoires, même liées par un commentaire suppléant là où Knox avait fait défaut, aurait-il jamais permis de saisir pourquoi l'Eglise s'était édifiée sur des données aussi maigres ? Il fallait au contraire insister sur le fait incroyable que, dans toute sa carrière, Knox n'avait pas jugé utile d'en dire plus, ni autrement, qu'il n'avait ni élaboré ni voulu élaborer d'ecclésiologie cohérente, et pourtant que l'Eglise avait surgi là où nous ne voyons plus qu'une cinquantaine de fiches, dans lesquelles il est très difficile d'introduire un ordre. Aussi, renonçant à ce faire, et refusant de répandre l'illusion que Knox avait construit un système alors qu'il avait construit une Eglise, nous résolûmes de prendre la question telle qu'il l'avait laissée, avec ses imprécisions et ses manques, et de lui permettre de parler son propre langage. Nous avons donc suivi le plan que nous imposaient nos constatations.

En premier lieu, frappés par le contraste entre la paucité de ses commentaires sur l'Eglise et son activité réformatrice, nous nous demandâmes d'où avait bien pu sortir cette dernière et la réponse nous apparut sans ambiguïté en relisant les premiers dans leur

objectivité nue. La réponse est que Knox n'a pas tant une conception qu'un sentiment de l'Eglise. Autant ses idées manquent d'originalité et de rigueur, autant ses thèmes affectifs s'expriment avec puissance et constance, si bien que sa doctrine de l'Eglise apparaît fondée sur eux. Une Eglise selon le cœur — selon son cœur mais aussi selon le cœur des masses au contact desquelles le place sa vocation de prédicateur itinérant — tel est le but de la réformation qu'il incarne. C'est donc un moment de l'histoire du sentiment religieux que nous avons cherché à saisir, en interrogeant à la fois sa personnalité et le milieu dans lequel elle s'est développée. L'ecclésiologie qui se dessine au cours de ce travail n'est qu'un phénomène de surface que justifient des courants et des remous profonds. Peu importe que tel ou tel élément de la superstructure paraisse l'imitation ou le modèle de telle ou telle ecclésiologie étrangère. Sans dédaigner ces rapprochements, nous tenons à marquer qu'ils restent superficiels, à moins qu'ils ne renseignent sur des identités d'infrastructure. Il nous a donc fallu situer Knox parmi les courants de la sensibilité de son temps tout en ne perdant jamais de vue ses tendances propres ; car il devient vite évident que sa personnalité s'exprime complètement et avec ce qu'elle a d'unique dans sa conception de l'Eglise. Témoin d'un mouvement de la sensibilité religieuse, il offre un exemple privilégié à travers lequel on peut suivre les échanges entre l'individu et la société ; exemple privilégié aussi parce qu'on peut lire toute son ecclésiologie comme la confession d'une âme individuelle en lutte et en butte à des conflits intérieurs qu'elle sert à traduire et à résoudre. L'Eglise, vœu de l'être caché, résulte de son inadaptation au monde. Elle est à la fois le mythe de société idéale, le rêve d'adaptation suprême d'un individu en quête de plénitude, et la société visible où des hommes poursuivent cette quête. Ce dynamisme meut toute l'ecclésiologie de Knox.

A cet égard, nulle n'apparaît plus significative. Tous les éléments en sont traduisibles en langage de psychologue. La même hypothèse s'applique sans doute à l'ecclésiologie de Calvin, mais rien chez lui ne la suggère ; son système d'idées, charpenté si étroitement qu'il semble étanche, constitue un univers indépendant, coupé du cordon nourricier de la sensibilité et du psychisme ; la critique en fait le tour sans pouvoir y pénétrer, comme si cet imposant édifice n'avait point d'intérieur. Du moins en paraît-il ainsi à côté de Knox dont la pensée allusive renvoie à autre chose qu'elle-même. Cette autre chose, c'est en définitive une situation psychique pré-dogmatique qui conditionne l'élaboration du dogme, celui-ci n'étant que la formulation consciente de choix obscurs de l'inconscient. Entreprise ardue et périlleuse que de remonter jusqu'à eux ! Nous avançons avec prudence et nullement certains d'être récompensés par une vérité ultime ; mais cette exploration fait au moins pressentir que l'obstacle essentiel contre lequel achoppent les interminables discussions sur l'unité de l'Eglise n'est pas le dogme lui-même mais les situations psychiques qui l'informent ; elle nous amène à constater et à définir

celles-ci telles qu'elles s'expriment dans les diverses conceptions de l'Eglise.

Persuadés après une première étude qu'il fallait relier celle de Knox à la sensibilité religieuse de son milieu et à son psychisme propre, nous nous sommes attachés dans le présent ouvrage à examiner de plus près l'une et l'autre et à rechercher leurs rapports. C'est pourquoi nous avons commencé par décrire les manifestations du sentiment religieux dans l'Ecosse du XVI^e siècle en mettant en relief le processus d'intériorisation de la piété qui les caractérise ; puis nous avons dégagé les grandes lignes psychologiques du réformateur en montrant comment le religieux s'y inscrit au point de devenir essentiel à leur harmonie. Nous sommes prêts alors à illustrer la thèse de l'intériorisation par l'exemple de la notion d'Eglise. Comment Knox voyait-il l'Eglise ? Que signifiait pour lui l'appartenance à l'Eglise ? C'est là le second temps de notre étude. Peut-être convient-il de répéter que les thèmes relevés dans cette partie constituent l'essentiel de ce qu'on peut tirer d'une ecclésiologie autrement sommaire et décousue. Que le lecteur qui s'étonnerait de ne pas trouver en cette place une reconstitution systématique des idées de Knox sur l'Eglise veuille bien considérer que nous avons mis en premier ce qui semblait le plus important à Knox. On découvre alors ce que les concepts recouvrent de sentiment et sous l'incitation de quels moteurs psychiques la pensée du réformateur élabore ses schémas à partir des idées ambiantes, excluant les unes et ordonnant les autres au nom d'impératifs inavoués ; idées ambiantes, peut-on dire, car elles apparaissent sous plusieurs variantes comme une création collective : l'originalité de Knox n'est pas d'inventer ni même de redécouvrir ses grands thèmes, enfouis dans l'inconscient des masses et resurgis à l'époque de la Réforme ; c'est, grâce à la nature de ses écrits issus du plus sensible de sa vie intérieure, de dévoiler la démarche par laquelle l'âme individuelle se les approprie.

Cette étude doit donc nécessairement accorder beaucoup d'attention au facteur individuel, supputer les mobiles qui privilégient certains concepts, y ramènent la pensée et y fixent les affections. Mais ce qui caractérise cette organisation psychologique individuelle, c'est sa tendance sociale. L'individu définit à coups de catéchèse le groupe de son adaptation optima, celui où il peut s'intégrer sans blessures, et ce groupe est l'Eglise. Il suppose plus ou moins une inadaptation à la société réelle. Ceci est particulièrement évident en cette période du XVI^e siècle où un courant de sensibilité aspirant à délier le joug d'une réalité implacable se heurte aux structures établies. Cependant il faut dépasser le plan et l'histoire de la piété, précisément parce que le cœur s'y ouvre davantage. Certes, la Réformation aboutit bien à la création de nouvelles sociétés cultuelles, mais, en dépit des réformateurs, les réformes cultuelles n'ont pas de finalité en soi.

S'il nous a semblé instructif, dans un troisième temps, de situer la conception de Knox parmi d'autres conceptions de l'Eglise, c'est parce que cette diversité illustre des positions de base plus profondes,

encore plus que pour décrire dans quelle mesure et par quels moyens se réalise, sur le plan social, l'aspiration à l'adaptation individuelle optima. Intériorisation et extériorisation sont encore les deux pôles entre lesquels s'écartèle l'unité de l'Eglise, vers lesquels tendent les efforts pour réaliser l'Idéal. S'il est relativement aisé de situer en bloc l'ecclésiologie de Knox dans l'éventail des nuances, on doit constater toutefois la présence simultanée des deux tendances, intériorisante et extériorisante, à l'œuvre dans la sensibilité et l'idéologie du réformateur. Des vestiges d'une mentalité antérieure font échec à une intériorisation totale. Sur la fin de sa carrière, Knox a la nostalgie d'une Eglise plus intime et plus comblante que la *Kirk of Scotland,* évoluant sans lui, comme elle avait commencé. Avait-il confondu, au fond de son cœur, l'Eglise et le Royaume, où tous conflits auront disparu ? Toujours est-il que Knox, avec sa véhémence passionnée qui est une façon d'annoncer la proximité de son Seigneur, avec sa tendance quiétiste qui ne contraste qu'en apparence avec son éloquence populaire — toutes deux visant à satisfaire le même besoin de communication — n'a rien d'un chef d'Eglise. Incongru ce cliché que lui-même repoussait de toutes ses forces. Nous avons essayé de comprendre l'influence de Knox et une fois de plus il a fallu en revenir à sa personnalité et à sa vie intérieure. Knox, finalement, a eu peu de part à l'organisation matérielle de la *Kirk* et il a refusé de prendre d'autre responsabilité que celle de la prédication. Il a surtout parlé pour que d'autres agissent dans le champ de l'Eglise. Son ecclésiologie est une ecclésiologie de prédicateur. Le fond lui importe plus que la forme. Œcuménique avant la lettre, il confia ses fils à l'Eglise d'Angleterre qu'étaient retournés servir ses amis et collaborateurs, Goodman et Willock, après avoir contribué à instaurer le protestantisme en Ecosse. Ici encore le sentiment précède ou remplace la conception de l'Eglise. On s'est disputé pour savoir si Knox était hostile à l'épiscopat mais le détail qui importait à l'Eglise trois cents après Knox, celui-ci avait simplement négligé de le préciser !

Insistons donc sur la souplesse et sur la tolérance de cette ecclésiologie. Quand Knox atteignait l'apogée de sa carrière, le concile de Trente n'avait pas achevé ses sessions, des prélats écossais continuaient de lever d'imposants revenus de leurs bénéfices, beaucoup de ministres n'étaient que des clercs réformistes, le passé, loin d'être révolu, informait encore des réactions qui font comprendre le côté conservateur de notre prédicateur. Ses silences et ses omissions peuvent s'expliquer par un certain sens de la continuité, par le fait que les réformateurs écossais de sa génération regardaient certaines habitudes du passé comme allant de soi. Mais il y a surtout le fait que Knox concevait sa vocation de prédicateur comme un ministère d'avertissement destiné à préparer la voie du Seigneur plutôt que celle de l'Eglise. Tout ce qu'il a dit de celle-ci s'applique à la relation du Seigneur au croyant. Quand on tente d'examiner comment il se représentait l'Eglise, c'est cette relation qui apparaît toujours au

premier plan. Dans la marche que nous avons suivie, nous avons cru respecter cette primauté. En essayant d'en dégager les implications pour aboutir à l'interprétation de l'Eglise exposée ici, nous soulignons que c'est l'originalité de Knox que de permettre une telle étude. Lui-même n'a sûrement pas conçu très clairement la portée de ses idées-force, de ses thèmes, de ses répétitions, de ses aveux. Il reste cependant que c'est son mérite d'avoir senti et fait sentir que l'Eglise, fondamentalement inadaptée et inadaptable au monde, contient, au moins, un rêve d'adaptation et, réalise, au plus, l'adaptation d'un rêve.

CHAPITRE PREMIER

KNOX et le SENTIMENT RELIGIEUX

I. — L'ÉVOLUTION DU SENTIMENT RELIGIEUX EN ÉCOSSE AU XVI[e] SIÈCLE

Le sentiment religieux de la Réforme a suscité peu d'intérêt de la part des historiens de l'Ecosse et de l'Eglise d'Ecosse. Cette attitude paradoxale repose peut-être sur une confusion entre les sources de la ferveur religieuse et les cadres de la vie ecclésiale : confusion naturelle en un temps et en un pays où les uns semblaient parfaitement adaptés à l'autre. Cette harmonieuse coïncidence entre l'institution ecclésiastique et la vie intérieure tant de l'individu que de la communauté ne doit pas faire oublier leur différence de nature. La réforme de Knox, qui contribua à les identifier, partit tacitement de cette distinction. L'étude de ce mouvement s'arrête au seuil de son explication si elle se borne à retracer l'évolution des institutions religieuses sans la rattacher à une évolution parallèle de la conscience. C'est à cette dernière que nous nous intéresserons en particulier.

Diverses considérations en ont obscurci l'importance. Dans un livre récent, G. Donaldson paraît minimiser l'influence de l'élément religieux en écrivant que « la raison pour laquelle l'enseignement réformé eut plus d'impact sur certains groupes que sur d'autres doit être clairement recherchée dans des facteurs non théologiques. Il n'existe, par exemple, aucun motif de croire que les nouvelles doctrines exerçaient un attrait particulier, pour des raisons spirituelles seules, sur les lairds des Lowlands » (1). W.C. Dickinson avait adopté une position analogue dans *A New History of Scotland* (1961). Pour ces historiens, « les facteurs non théologiques » l'emportent sur les « raisons spirituelles » qui, en conséquence, occupent peu de place dans leur explication. Parmi les facteurs non théologiques, G. Donaldson distingue surtout la critique humaniste et morale combinée à la réaction du bon sens. On peut ajouter que

les barons des Lowlands ne restaient insensibles ni aux richesses de l'Eglise ni à l'or d'Henri VIII d'Angleterre qui poursuivait ses desseins sur l'Ecosse. Mais si l'on peut admettre que ces petits gentilshommes n'éprouvaient guère l'attrait des spéculations théologiques, il faut constater cependant que beaucoup croyaient en leur âme et se préoccupaient de son salut. Avons-nous vraiment des motifs pour les juger moins sensibles aux exigences de leur vie intérieure qu'à la critique humaniste, morale ou économique ? Il convient donc de rétablir l'équilibre des causes en insistant sur le facteur religieux de la réforme écossaise.

Par facteur religieux entendons l'influence du sentiment ou de la sensibilité religieuse sur l'expression de la piété ainsi que l'effort d'intégrer celle-ci à la vie : car la Réforme ne se résume pas en une série de transformations ecclésiastiques, mais elle instaure une conception nouvelle de l'existence.

Toutefois on ne saurait méconnaître ses motivations éthiques, politiques et économiques. Envisagée du point de vue moral, elle peut apparaître comme une réponse à la crise du XVI^e^ siècle, en particulier celle du clergé. Les nombreux témoignages recueillis par D.H. Fleming (2) prouvent que les critères moraux des clercs s'étaient considérablement abaissés. Cependant il y avait des exceptions, et la morale populaire, en général, n'était pas plus exigeante. En outre, l'Eglise avait tenté quelques réformes tardives entre les synodes de 1549, 1552 et 1559. Enfin, si nous connaissons des exemples d'indignation suscitée par les scandales religieux, nous en avons aussi où ils n'excitaient que l'hilarité. Jacques V applaudissait à la comédie satirique de David Lyndsay mais se gardait de rompre avec Rome. Henri VIII, qui rompit, n'y était pas poussé par d'aussi tranchantes satires. Lyndsay ne fut pas brûlé, malgré ses moqueries. George Wishart le fut à cause de son sérieux. C'est que les potentats de l'Eglise craignaient moins le ridicule que la prédication de la Parole. Les frères du XIV^e^ siècle avaient censuré les mœurs de l'Eglise avec autant d'âpreté que Lyndsay et plus que bien des réformateurs protestants. Mais il n'était pas dans la nature de la critique morale de mettre en question l'existence de l'Eglise. Dans de nombreux cas, comme celui de Jacques IV, la licence allait de pair avec une piété authentique. Au Moyen Age l'observation religieuse la plus stricte ne s'accommodait-elle pas souvent d'une certaine débauche ? Les réformateurs du XVI^e^ siècle, au contraire, ne considéraient plus la pratique dévote comme l'expression de la vie religieuse seulement mais comme celle de la vie tout entière. Ils invitaient l'individu à repenser ses rapports avec Dieu. La religion se confondait avec l'existence. Le geste rituel ne suffisait plus à calmer l'angoisse de la conscience coupable. Poursuivie devant une instance exigeante mais insaisissable, elle ne trouvait plus de réconfort aux images saintes, aux reliques, même à la présence concrète du « dieu de pain », et elle cherchait naturellement sa voie hors de l'édifice ecclésiastique qui ne la protégeait plus.

La théorie politique propose elle aussi une hypothèse applicable en partie à la réforme écossaise. La puissante noblesse, bien que décimée à Flodden en 1513 par les armes anglaises, avait acquis le goût de l'indépendance et du pouvoir au cours de nombreuses régences : régence d'Angus à la mort de Jacques III (1488), d'Albany à la mort de Jacques IV (1513) et d'Arran à la mort de Jacques V (1542). Ce dernier monarque avait recherché et trouvé l'appui du clergé qui lui fournissait des administrateurs plus compétents que les ombrageux chefs de clans. Les nobles s'étaient tournés alors vers le roi d'Angleterre qui venait de confisquer les biens de l'Eglise. Il n'est pas besoin d'entrer dans le détail de cette rivalité entre la couronne et la noblesse d'une part, la noblesse et l'Eglise de l'autre, pour déterminer si la Réforme se réduit à un épisode de lutte politique. Il est vrai que la propagande subversive émanant d'Angleterre prit parfois la forme de tracts religieux ; que des nobles à la solde d'Henri VIII protégèrent les premiers réformateurs, et qu'à la mort de Marie de Lorraine, veuve de Jacques V poussée à la régence par la France et l'Eglise, le gouvernement passa entre des mains protestantes zélées à consolider leur avantage. Toutefois, lorsque le Parlement de 1560 établit le protestantisme, celui-ci était déjà établi dans le cœur de beaucoup. Si de grandes familles encouragèrent le mouvement naissant par intérêt dynastique, si d'autres purent rêver de renforcer par lui la cohésion de leur clan face à une monarchie de plus en plus efficace, il reste que l'initiative des contestations religieuses revint à des universitaires de St-Andrews comme Gavin Logie et John Winram, bientôt suivis par la bourgeoisie des villes, puisque Dundee avait constitué son Eglise réformée dès 1559. Par ailleurs, vers la fin de 1557, les lairds des Lowlands formaient entre eux des pactes pour la défense de « l'Evangile » et adressaient des pétitions à la reine et aux Etats ; ce sont eux qui composaient la majorité du Parlement de 1560. Enfin, si des nobles soutinrent la cause de la Réforme en vue d'avantages matériels, d'autres se montrèrent hautement préoccupés par les questions spirituelles. Le vieux comte d'Argyll défendait son chapelain hérétique au seul nom de la conscience et de l'évangile, et des chefs militaires comme Glencairn et Ruthven menèrent les opérations contre la répression française dans un esprit d'abnégation et au prix de lourds sacrifices. Leurs motifs, en tout cas, s'enracinaient dans des convictions assez profondes pour supporter avec honneur l'épreuve de l'adversité.

L'explication économique, enfin, voit dans la Réforme une tentative de repartager les ressources du pays selon les besoins de la société car, en renversant l'économie médiévale, serrée autour du monastère, elle favorisait l'élaboration d'un système de production et d'échange correspondant aux nécessités du présent. Au début du XVI^e siècle, l'Eglise détenait la moitié de la richesse nationale ; son revenu annuel dépassait de dix fois celui de la couronne pour un clergé qui ne comptait pas un vingtième de la population. L'explication économique séduit l'imagination. On se représente volontiers la

classe montante des marchands et des artisans, capable et désireuse d'assumer ses responsabilités dans la gestion des affaires, tandis que les travailleurs de la terre, écrasés sous les dîmes et les fermages, s'apprêtent à se révolter contre le seigneur ecclésiastique.

Ce tableau contient une part de vérité mais on ne saurait l'accepter sans réserve. A mesure que décroissait l'autorité morale de l'Eglise, il lui devenait de plus en plus difficile de lever le fruit de ses terres. Aussi trouva-t-elle commode de confier celles-ci à des particuliers en échange d'un paiement initial suivi d'une redevance à perpétuité. Cette manière de concession équivalait en fait à aliéner la propriété de l'Eglise et accentuait un mouvement de transfert de biens déjà amorcé : depuis longtemps, en effet, des bénéfices ecclésiastiques, légalement accordés à des familles nobles, s'y transmettaient héréditairement. Que pouvaient, dès lors, espérer les bénéficiaires de ces dispositions avantageuses en provoquant une réforme religieuse qui mettrait en cause la validité de leur tenure ? Sur le plan général, la théorie économique n'explique pas, non plus, le fait que la Réforme gagna toutes les classes, nanties ou non, et nous renvoie à d'autres conjectures. Sans donc éliminer définitivement aucune de celles avancées jusqu'ici et qui projettent chacune sur le mouvement réformateur un éclairage propre à en révéler la complexité, nous en chercherons l'origine dans une province spécifique de l'âme humaine, celle de la sensibilité et du sentiment religieux.

La sensibilité, au début du XVI^e^ siècle, s'apparente fortement à celle du Moyen Age. On pourra recourir aux puissantes évocations de P. Hume Brown (3) pour recréer le monde de nos lointains ancêtres et comprendre le regard qu'ils jetaient sur lui. Leur existence apparaît dangereuse, implacable. Knox parle de la sienne comme d'un perpétuel combat, et ce mot recouvre plus qu'une allusion paulinienne. La vie grandissait sous de continuelles menaces, les épidémies, les famines, les guerres de clans et les invasions anglaises. L'insécurité régnait aux champs, sur les chemins et dans les bourgs ; la justice tâtonnante et vénale brandissait ses menaces hyperboliques et offrait le spectacle de la répression sanguinaire. Qui voulait devenir bourgeois devait posséder ses armes ; Knox aussi, dont la tête fut mise à prix, apparaît armé sur la scène de l'histoire.

Cette vie valait-elle cette lutte ? Quand Knox moralise sur l'éphémère beauté des dames de la cour (4), il continue la tradition des pessimistes du XV^e^ siècle. Quelques exemples suffiront. Robert Henryson, dans un poème intitulé *Eloge de la Vieillesse* place un vieillard au milieu d'un jardin de roses ; il attend avec joie la mort qui va le délivrer des vanités du monde.

> De la joie terrestre toujours la peine est l'aboutissement,
> Nul ne peut en être assuré.
> Aujourd'hui roi, demain moins que rien.
> Qu'avons-nous d'autre ici que la grâce pour nous défendre ?
> Dieu veuille nous l'accorder pour amender nos fautes,

Pour que dans sa gloire il fasse entrer nos âmes.
Plus on vieillit, plus l'on approche de la félicité céleste (5).

Atteint par la maladie, le léger Dunbar constate la fragilité du bonheur avec une amertume qui donne du pathétique à son émoi d'épicurien :

Notre plaisir ici n'est que vaine gloire,
Ce monde trompeur ne dure pas longtemps,
La chair est fragile, le diable rusé,
Timor mortis conturbat me.

La condition humaine change et varie,
Tantôt sain, tantôt malade, tantôt gai, tantôt chagrin,
Tantôt dansant de joie, tantôt près de mourir.
Timor mortis conturbat me (6).

Une ballade du début du XVI^e^ siècle, qui débute par le quatrain suivant, élève la note au-dessus des inquiétudes égoïstes :

Homme, considère les vanités de ce monde,
Sa joie, je sais, n'est qu'illusion.
Prends garde donc, car voici mon avis :
Réjouis-toi en Dieu, car à coup sûr tu dois mourir (7).

Les prédicateurs médiévaux connaissaient bien ce thème. Il exprimait avec lassitude le sentiment que la vie n'a de sens que celui d'une épreuve nécessaire au salut de l'âme au fond d'un ciel proche et consolateur. Au XVI^e^ siècle encore il n'est pas rare dans la bouche et sous la plume des prédicateurs protestants. En 1555, dans sa prison d'Oxford, le mystique compagnon de Knox, John Bradford, compose un traité « plein de consolation céleste » *Contre la Crainte de la Mort*. Il trouve que l'enfance passe inaperçue, que la jeunesse se fane vite, que la vieillesse ne dure pas ; à ne considérer que les plaisirs, la vie a peu d'attraits, et que dire des misères ! « Vos yeux sont menacés de cécité et de blépharite ; vos oreilles menacées de surdité ; votre bouche et votre langue menacées par le chancre, les maux de dents et le mutisme ; votre tête est menacée par les rhumes et les migraines ; votre gorge menacée par l'extinction de voix ; vos mains sont menacées par les rhumatismes et les paralysies, etc. Mais qui peut exprimer le nombre de maladies qui menacent le corps, vu que certains ont écrit qu'il en est plus de trois cents susceptibles de fondre sur lui ? » (8). Après avoir énuméré les « dangers » matériels et spirituels qui « menacent » l'existence, et après avoir comparé celle-ci à une « guerre » (9) aussi implacable que le « combat » de Knox, il conclut au bienfait de la mort chrétienne qui ouvre le chemin d'un monde meilleur. « Qu'est-ce que la compagnie d'une femme et d'enfants en comparaison de la compagnie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, des patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, vierges, et tous les saints

de Dieu ? Qu'est-ce que la compagnie de quiconque au monde en comparaison de celle des anges, archanges, chérubins, séraphins, puissances, trônes, dominations, que dis-je, de Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit ? Que sont les richesses et les plaisirs de cette vie, en comparaison de la félicité de la vie éternelle, qui est sans désagréments, sans fin, sans péril et sans risque, sans douleurs ni molestations ? » (10). Aucun texte ne lie plus directement les frustrations de l'existence et la quête de l'au-delà ; il révèle dans la sensibilité de la Réforme une composante médiévale qui sous-tend l'attitude de Knox et qui est, selon ses propres termes, « l'espérance de participer, après les tourments de cette vie transitoire, aux richesses de l'héritage glorieux préparé pour ceux qui renoncent à eux-mêmes et combattent sous la bannière du Christ au jour de son combat ; afin que, les yeux fixés sur ces richesses, vous appreniez à préférer les joies invisibles et éternelles aux vains plaisirs du présent » (11).

Le langage commun de ces citations reflète les mêmes épreuves et les mêmes déceptions. Rien de plus étranger à ces hommes que l'idée de construire le bonheur sur terre, de chercher à combler leurs aspirations ici-bas. C'est sur le plan spirituel qu'ils trouvèrent une compensation à la misère de leur condition. L'histoire de la piété du Moyen Age à la Réforme raconte cette douloureuse quête d'un monde où l'exigence de justice est satisfaite et où l'opprimé s'épanouit à la mesure de ses aspirations. Tel nous semble être le lien profond entre ces deux moments de la piété. De part et d'autre, le même sentiment de frustration, le même besoin de sécurité engendrent le même élan vers le dieu qui rétribue et protège, la même nostalgie du salut. En quoi consistait ce salut qui, pour le chrétien moderne appartient si souvent à la problématique ? Si les hommes du XVI^e^ siècle ne nous renseignent guère sur leur façon de concevoir la félicité céleste, il semble qu'ils n'aient pas imaginé d'horreur plus atroce que le prolongement infini, dans l'au-delà, de la condition terrestre : dépouillée de son imagerie infernale, la damnation n'est-elle pas essentiellement souffrance et privation, en face du salut, essentiellement délivrance, « glorieuse délivrance des fils de Dieu, en laquelle ils seront aussi délivrés de l'esclavage et de la servitude de la corruption ? » (12). L'Eglise, lieu rassurant de l'espérance que s'administre la communauté des souffrants, ne pouvait subsister que sous la servitude de la corruption en vue de l'incorruptibilité. Retenons dès à présent l'importance, pour Knox, de la souffrance dans sa conception de l'Eglise.

L'expression de l'aspiration vers l'au-delà évolue de façon significative à partir du caractère symbolique de la piété qu'a dépeint Huizinga dans *Le Déclin du Moyen Age*. Le symbolisme du XV^e^ siècle se définit comme l'effort systématique de l'esprit pour s'élever vers la réalité transcendante par l'intermédiaire d'objets concrets. Ainsi la rose peut évoquer le sang des martyrs, un coq devenir symbole de l'abjuration. Cette démarche de l'esprit favorisait la multiplication des images, médailles, statues, reliques, ainsi que des cérémonies, pèlerinages et fêtes de saints. L'usage conserva ces représentations du sacré,

mais sous l'effet du temps, du nombre et de l'ignorance, elles perdirent peu à peu leur sens symbolique. La piété s'encombra ainsi d'objets et de rites sans signification. Ce que la critique romantique d'Andrew Lang, E. Muir et M. Bowen condamne chez Knox comme iconoclastie, constituait en fait une saine réaction pour débarrasser la piété de tout ce qui la détournait de son but véritable.

Ce but, le divin, elle le recherchait déjà par d'autres voies. A mesure que le symbolisme se perdait dans le culte de l'image, elle inventait d'autres formes qui écartaient l'image. Les Lollards, nombreux dans le nord de l'Angleterre, sont signalés en Ecosse en 1406, 1454 et 1494. Leur doctrine, telle que Knox l'a consignée, se réfère explicitement au symbolisme décadent : les images et l'adoration des images sont illicites ; les reliques ne doivent pas être adorées ; après la consécration de la messe il reste du pain et non le corps naturel du Christ (13). Trois ans auparavant, le prêtre Jean Langlois avait piétiné les hosties à Notre-Dame de Paris. Coïncidence ? Il semble plutôt que la piété amorçait une évolution au bout de laquelle nous trouverons les attaques de Knox contre le « dieu de pain ».

La réaction des Lollards n'était donc pas entièrement négative. Le refus du culte des images impliquait la distinction entre le divin et sa représentation. Il éveillait l'idée, seulement impliquée dans le symbole, que le sacré ne se confondait pas avec elle, qu'il n'était ni dans la statue, ni dans la relique, ni dans l'hostie, mais ailleurs. Et puisqu'il n'était nulle part hors de l'homme, il devait être en lui. Le refus du symbolisme décadent signifiait que la piété se déplaçait de l'extérieur à l'intérieur, et du transcendant à l'immanent.

Les mystiques avaient déjà effectué ce glissement. Que Richard Rolle et Walter Hilton n'aient pas vécu pour voir le déclin du symbolisme n'infirme pas l'argument précédent. *L'Echelle de la Perfection* de W. Hilton vit cinq réimpressions de 1494 à 1533, ce qui tendrait à prouver qu'une certaine forme de piété y reconnaissait sa tendance. E. Percy a décelé la présence d'une sorte de mysticisme atténué en Knox même. L'importance des femmes dans l'entourage du réformateur attire l'attention sur l'aspect affectif et quiétiste de sa piété. La présence à ses côtés de Mrs Bowes, Mrs Locke, Mrs Guthrie et d'autres, influa sur la Réforme écossaise autant que les visées matérielles des lords, et sur sa conception de l'Eglise autant que les traités des graves docteurs (14). En parcourant sa correspondance avec elles, on reconnaît aussitôt ce que les évangélistes ultérieurs nommeront sentiment du péché, conversion, expérience salvatrice. Ces indices suggèrent que la religion s'était intériorisée, qu'elle devenait affaire d'appréhension personnelle et qu'elle consistait à chercher le contact au fond du cœur avec la divinité. Knox n'essaya pas de cacher la qualité émotionnelle de cette expérience. Bien qu'il survécut à la seconde génération de réformateurs, celle de l'établissement du protestantisme, la vie religieuse garda toujours pour lui la ferveur luthérienne de la première génération, celle des pionniers.

En Ecosse, les pionniers apparurent dans les premières décennies du XVI^e siècle. Le recueil des *Gude and Godlie Ballates* de sources et de contenu disparates offre un reflet émouvant de cette époque. En plus du caractère émotionnel de la piété, un autre trait s'impose au lecteur : la ferveur que suscite la personne du Christ et la place exclusive qu'elle prend dans la vie du croyant.

A Christ que je suis forcé d'aimer
J'abandonne mon cœur soumis : qu'il le gouverne !
Comment aimer, si je ne lui restais pas fidèle ?
Malheur à moi si je m'écarte de lui !
... Et puisque je suis devenu son esclave,
Mon corps, mon esprit et ma force le serviront.
En lui mes pensers s'enracinent,
Il nourrit mon réconfort,
Pourquoi ne le servirais-je pas ?
Qui d'autre servir, sinon lui qui me sauva ?
Qui croire, sinon lui qui vainquit la mort ?
Qui aimer, sinon lui par dessus tout ?
De tous mes maux il est l'entier remède :
Comment fuir, là où je ne trouve que paix ?
Qui aimer, sinon qui a mon cœur ?
Comment nous séparer, que nul ne peut désunir ? (15).

Le contenu théologique n'est pas net, du moins pas nettement luthérien. La pure flamme de la dévotion révèle au centre du poème une relation personnelle entre le sauveur et le croyant, et cette personnalisation de la piété mérite attention. L'essentiel réside dans l'attitude d'abandon et de confiance au Christ en dehors de toute théologie précise, comme si l'auteur voulait exprimer avant tout son besoin d'aimer et de se savoir aimé. A des siècles de distance on incline à voir un rapport de causalité entre ce témoignage d'amour et la découverte de la justification par la foi. On croit pouvoir interpréter cette effusion de piété à travers l'expérience luthérienne et sans doute l'on n'a pas tort, car quelques pièces du recueil y font allusion.

Retenons pourtant la possibilité d'un doute pour ne distinguer en cette forme de piété que l'expression naïve et dépouillée d'un amour spontané encore insouciant de son avenir théologique. En relisant l'enseignement du premier martyr luthérien de l'Ecosse, Patrick Hamilton, brûlé en 1528, on se sent entraîné par le même courant de ferveur et de gratitude. Citation après citation, l'auteur puise à l'évangile moins des vérités à croire que des motifs d'aimer.

L'Evangile est autant dire, en notre langue, bonne nouvelle, comme l'est chacune de ces propositions :

Christ est le sauveur du monde.
Christ est notre sauveur.
Christ est mort pour nous.
Christ est mort pour nos péchés.

Christ s'est offert pour nous.
Christ a porté nos péchés sur lui.
Christ nous a rachetés de son sang.
Christ nous a purifiés.
Christ est notre justice.
Christ est notre sagesse.
Christ est notre sanctification.
Christ est notre rédemption.
Christ est notre satisfaction.
Christ est notre paix.
Christ est notre bonté.
Christ a apaisé le Père céleste.
Christ est à nous et nous sommes à lui (16).

Comme la ballade, l'accumulation des *loci* finit par devenir lyrique et déboucher sur un thème, celui de l'union, qui précède peut-être celui de l'identification. La mainmise du Christ sur la vie du fidèle se traduit dans cette définition de la foi selon le même auteur : « La foi en Christ signifie croire en lui, c'est-à-dire croire sa parole, et croire qu'il t'aidera en tous tes besoins, et qu'il te délivrera du mal » (16 bis). Définition importante où convergent deux démarches complémentaires. Cette foi implique l'adhésion de l'esprit à « sa parole » mais aussi l'adhésion du cœur. Elle consiste à faire confiance à la main protectrice du Christ. Knox le dit aussi avec une égale chaleur quand, au milieu de ses tourments, il écrit des fidèles :

> O bénis et heureux ceux qui patiemment attendent cette délivrance du Seigneur ! La mer déchaînée ne les engloutira pas... Parfois, dis-je, ils ont faibli au milieu du voyage ; parfois ils ont sombré par incrédulité ; pourtant, de la main du Christ nul ne peut les ravir ; il ne peut les laisser noyer ni l'abîme les dévorer. Mais pour la gloire de son nom il faut qu'il les délivre, car ils sont confiés à sa charge, à sa protection et à sa garde ; et il lui faut donc garder et défendre du péché, de la mort, du diable et de l'enfer, ceux qu'il a reçus de son Père. Le souvenir de ces promesses est à mon cœur une telle occasion de réconfort que ni la langue ni la plume ne sauraient l'exprimer (17).

Cette conception de la foi insiste sur le rapport personnel entre l'individu et son sauveur : rapport de confiance et non de crainte, même sacrée. L'intervention directe du Christ transforme la vie du croyant, et il nous faudra revenir sur la nature de cette transformation. En réponse, le chrétien s'abandonne entre les mains du divin protecteur, et ici encore il faudra s'interroger sur ce qu'il abandonne : abandon, appartenance, union, ne sont-ce pas trois phases d'une évolution psychique (qui pourrait en comporter d'autres), descriptible en termes de psychologie, et dont l'étude nous renseignerait sur la conscience et l'inconscient ? L'impression retirée des extraits cités est celle de l'effusion passionnée jaillie du cœur : l'amour de Marthe et de Marie avec un trait d'exaltation.

La grande idée de la justification par la foi seule ne se trouve pas ouvertement ni nécessairement impliquée dans cet acte de confiance. Comme au Moyen Age la vénération de la Vierge, des saints, de l'enfant Jésus semble spontanément issue de la piété populaire, on peut imaginer ici que l'amour du croyant est, en un sens, aussi gratuit que celui du sauveur. En tout cas il est permis de le dissocier du dogme, et la définition citée plus haut fait bien ressortir le caractère pratique et non spéculatif de cette foi enracinée dans la vie. Lorsque Hamilton écrit que la foi, c'est croire le Christ prêt à secourir l'homme, son vocabulaire se réfère à l'impuissance humaine et à l'angoisse qui en découle. L'individu ne peut se suffire à lui seul. L'idée dominante de Patrick Hamilton n'est pas celle du péché, de la perversité naturelle à la créature, mais celle de son insuffisance, de sa misère dont le péché est le signe. L'essentiel ne sera donc pas de se purifier d'actions ou d'intentions moralement condamnables, mais de se libérer d'une condition asservissante et d'acquérir la plénitude de vie. Cette conception moins éthique qu'existentielle explique le mépris du nouvel enseignement envers les œuvres humaines ; elle souligne aussi la nécessité d'un sauveur total. Comme le dit la ballade, « De tous mes maux il est l'entier remède. » De tous mes maux, et non seulement de tous mes péchés. Le Christ rendait assurance et sécurité à la vie libérée de ses craintes, et nul ne pouvait ôter cette joie.

Il est temps de résumer les observations précédentes et d'en tirer certaines suggestions :

La Réforme commença par la transformation du sentiment religieux et s'épanouit lorsque celui-ci se cristallisa autour de la personne du Christ. L'importance qu'elle revêtit alors pour la vie du croyant compléta le processus d'intériorisation de la piété : le sauveur, objet d'amour exclusif, se révélait directement au cœur, instaurant un rapport personnel et unique avec l'individu.

L'évolution de la piété médiévale coïncida, dans sa dernière phase, avec la diffusion de la Bible ; mais dans ses premières phases, elle l'avait précédée. On peut ainsi, et l'on doit, inverser les termes de la thèse selon laquelle l'Eglise retrouva le Christ parce qu'elle retrouva la Bible. Tout donne à croire qu'elle l'avait déjà pressenti en un temps où la page sacrée restait encore fermée à la foule illettrée. La piété inventait son consolateur. La première version du Nouveau Testament à circuler en Ecosse, celle de Murdoch Nisbet, est bien le fruit de la piété locale ; c'est une traduction écossaise du Nouveau Testament de Wyclif que les Lollards se transmettaient en manuscrit et que l'édition imprimée de Tyndale n'eut pas de mal à supplanter. Elle représente pourtant un point de repère non négligeable dans l'évolution du sentiment religieux en Ecosse ; et le fait qu'elle ait vu le jour chez les Lollards tend à prouver que le besoin de l'Ecriture sainte se fit sentir d'abord dans les milieux où la piété s'était le plus intériorisée.

Les doctrines venues d'Allemagne avec Patrick Hamilton (1503-28) puis de Suisse avec George Wishart (1513-46) rencontrèrent un terrain affectif déjà travaillé. Il serait faux de penser qu'elles s'imposèrent par leur contenu intellectuel plutôt que par leur attrait émotionnel. Wishart, dont l'interrogatoire laisse apparaître une pensée nettement définie, se bornait à inculquer au peuple le Notre Père et le Décalogue. Pourquoi ses idées se répandirent-elles ? Quelle attente son message venait-il combler ? Par quels cheminements s'intégrait-il à la vie des croyants ? Nous devinons que l'élaboration des croyances mobilise l'être tout entier. L'adoption d'une religion implique plus que de l'émotion et des sentiments. L'exemple de Knox montre qu'elle implique une réorganisation, une structuration nouvelle de la personnalité à un niveau que la conscience n'éclaire pas, et sur laquelle se fonde l'équilibre de l'homme.

II. — L'EXEMPLE DE KNOX

L'exemple de Knox est le plus éminent mais non l'unique malgré l'auréole factice qui l'isole. La Réforme se préparait depuis longtemps quand il devint réformateur. En 1543, aux alentours de sa conversion, la pression de l'opinion publique obtenait d'un régent sympathisant une loi autorisant la lecture de la Bible en langue vulgaire. Lorsqu'en 1555, après huit ans d'absence, Knox parcourt son pays, il trouve un peuple « nuit et jour soupirant et gémissant après le pain de vie » avec une ferveur imprévue. « Si je ne l'avais vu de mes yeux, dans mon pays, je n'aurais pu le croire... Mais la ferveur ici dépasse de loin tout ce que j'ai vu, et donc vous patienterez si je passe ici quelques jours encore, car je ne puis partir avant que Dieu n'étanche un peu leur soif. Oui, mère — mande-t-il à Mrs Bowes — leur ferveur me ravit à tel point que je ne puis qu'accuser et condamner ma paresse et mon indifférence » (18). La Réforme s'accomplit comme elle avait commencé : sans lui. Peu à peu les fidèles s'étaient organisés en assemblées, avaient nommé leurs prédicateurs — souvent des laïcs — adopté le *Livre de la Prière Commune (Common Prayer Book)* de l'Eglise d'Angleterre. Quand il rentra pour de bon en Ecosse, en 1559, il se sentit emporté, non sans appréhensions, par un puissant mouvement populaire. C'est ce qui ressort de ces lignes, écrites au lendemain de son arrivée : « Ces quelques lignes pour vous dire, chère sœur, qu'il a plu à la miséricordieuse providence de mon Père céleste de me conduire à Edimbourg où j'arrivai le 2 mai, incertain encore quant à l'œuvre que Dieu poursuit en ce pays, sauf que je vois que la bataille sera grande... Assistez-moi, chère sœur, de vos prières, que je ne recule pas quand la bataille approche » (19). En fait, la vraie bataille était déjà livrée, le nouveau sentiment religieux ayant gagné une large assise populaire. Il ne restait à remporter qu'une victoire de procédure pour légaliser son existence, victoire à laquelle Knox contribuera de toute son éloquence. En tant que force de la sensibilité, la Réforme n'était pas dirigée mais dirigeante. Comme organe particu-

lièrement expressif de cette sensibilité, Knox offre un exemple privilégié ; il permet de caractériser le style de vie introduit par la Réforme et de sonder la profondeur des transformations opérées au niveau de la personnalité. Comment la religion pouvait-elle accaparer une existence au point d'en devenir la seule raison ? Sur quelles bases personnelles les croyances s'édifiaient-elles et comment s'intégraient-elles à la vie jusqu'à la renouveler ? Knox fournit l'exemple et peut-être une explication de cette « nouveauté ».

On ne sait rien de ses premières années. Il naquit près d'Haddington dans une famille liée au clan des Bothwell. Quand il apparaît en 1543 comme notaire apostolique et « ministre de l'autel sacré » ayant été ordonné avant l'âge canonique en 1536, il doit avoir environ trente ans. Nous le perdons de vue jusqu'en 1545. Wishart prêche alors dans la région d'Haddington sous la protection des lairds anglophiles. Knox appartient à leur entourage. Pendant quelques semaines il accompagne le prédicateur traqué « en portant une lourde épée devant lui ». Le récit quasi allégorique qu'il a laissé de l'épopée de Wishart révèle la profondeur de l'impression qu'il reçut de son contact. L'exécution de l'apôtre en 1546 fut suivie de l'assassinat du cardinal Beaton son persécuteur, et de la prise de son château de St-Andrews par des conjurés gagnés à l'Angleterre et au protestantisme. Cette forteresse allait servir d'asile à tous ceux qui se sentaient menacés. Knox s'y réfugia à Pâques 1547, pressé par ses protecteurs, mais contre ses inclinations qui le portaient vers l'Allemagne. Sa carrière de prédicateur commence là. Appelé malgré lui par « ceux du château » au ministère de la Parole, il le remplit jusqu'à la chute de la place devant les forces françaises en juillet. Knox passa dix-neuf mois aux galères. S'il eut assez de liberté pour compiler et préfacer un traité sur la justification par la foi rédigé par un de ses compagnons durant le premier hiver de sa captivité, il connut des mois d'épreuve quand la flotte reprit la mer au printemps 1548. Moribond et abandonné des siens, il apprit dans la cale de la *Notre-Dame* à ne compter que sur Dieu. Avec Taylor Innes et Mrs Whitley nous pouvons situer sa conversion réelle dans ce contexte. Désormais une nouvelle dimension, celle de la foi, allait donner du champ à la contestation morale et théologique.

> Car moi, l'auteur de ces lignes, (que ceci soit dit à la louange et à l'honneur de Dieu seul), l'esprit étreint par l'angoisse et assailli par la véhémence de la tribulation et de l'affliction, j'invoquai Dieu, alors que non seulement les impies mais encore mes fidèles frères, que dis-je, moi-même, c'est-à-dire tout entendement naturel, jugions ma cause irrémédiable : et pourtant, au cœur de ma détresse, au comble de mes cruelles douleurs, Son éternelle Sagesse voulut que ma main écrivît contrairement au jugement charnel de la raison (19 bis).

Et il complète ce témoignage par une analyse de l'acte de foi :

> Car à l'heure où la chair, la raison naturelle, la loi divine, le tourment présent et le diable crient d'une seule voix que Dieu est courroucé et qu'il n'y a ni aide ni remède à espérer de lui, à cette heure, dis-je, un sanglot qui monte à Dieu est la preuve de la secrète semence divine cachée au cœur de ses enfants choisis ; et ce sanglot à lui seul est pour Dieu un sacrifice plus agréable que, sans cette croix, de donner son corps au bûcher, même pour l'amour de la vérité... Quand l'esprit de Dieu semble absent, bien plus, quand Dieu lui-même semble notre ennemi, dire alors ou penser avec Job dans son épreuve, « Quand il me détruirait ou m'abattrait, je lui ferai confiance », ô quelle est la puissance et la véhémence de cette foi qui attend la miséricorde quand l'être entier ne sent que douleurs de toutes parts ? (20).

Avec cette expérience s'achève la première phase de la vie de Knox. La seconde est une phase d'exil, de voyages, d'inquiétude. Libéré au début de 1549, il gagne l'Angleterre où le jeune roi Edouard VI, espoir des réformateurs européens, installe un protestantisme de plus en plus calviniste. Nommé chapelain itinérant, Knox va prêcher l'ordre à Berwick et à Newcastle, régions catholiques et indisciplinées aux extrémités du royaume. Le pays baigne alors dans un climat d'effervescence et de polémique religieuse à laquelle Knox participe par un sermon sur la messe (1550).

On remarquera cependant que la masse de ses écrits date d'une période postérieure. Des exhortations presque quotidiennes qu'il adresse à ses assemblées pendant quatre ans, il n'a rien conservé à l'exception du sermon mentionné, publié six ans plus tard, et de sa correspondance avec sa belle-mère, Mrs Bowes (21). Cette réserve insolite en un âge de controverse a une double signification. Elle illustre d'abord la conception que Knox se fait de sa vocation, vocation de prédicateur, non d'écrivain, qui lui interdit de recourir à la plume sinon lorsque la parole ne peut être entendue. On peut observer en second lieu que la plupart de ses écrits parurent entre 1553 et 1559, donc à une époque où l'auteur, exilé en Europe, tentait désespérément de reprendre contact avec ses anciens fidèles. Cette remarque confirme la précédente ; toutefois il faut aller plus loin et dire que ses écrits sont des écrits de crise, et que même après le triomphe de la Réforme en Ecosse, ils lui ont été extorqués sous la pression des circonstances. Leur ton véhément trahit le réflexe de défense ou de justification. Au fond, Knox n'a jamais écrit que pour se défendre.

Il faut prendre cette affirmation au sens large. Knox ne croyait sans doute défendre que la cause protestante ; mais elle lui tenait tant à cœur qu'il réagissait à ses vicissitudes comme à des défaites personnelles ; inversement, parfois ses propres succès et ses propres revers étaient transposés sur le plan général. Une partie de *l'Histoire de la Réformation* fut écrite pour démontrer la légalité de l'insurrection de 1559 en face de la perfidie du pouvoir. D'autres écrits ont un

caractère plus ambigu ; son *Raisonnement* avec un adversaire catholique, Quentin Kennedy, fut publié autant pour confondre le parti opposé que pour prouver que le sien n'avait pas été battu. Knox aime à en appeler au jugement des hommes et de Dieu, mais ce fréquent besoin de justification ne laisse pas toujours apparaître clairement laquelle il désire justifier, de sa personne ou de sa cause. En disant que Knox n'écrit que pour se défendre, nous voulons simplement souligner quelle intuition du danger, quel sens de la menace et quels réflexes de défense s'étaient peu à peu développés au cours d'une existence souvent persécutée, placée sous le signe de l'adversité au sens le plus étymologique de desseins contrecarrés et d'aspirations frustrées. Son attitude n'est pas celle de la susceptibilité acrimonieuse — lui le plus tendre des hommes — mais elle lui est dictée par une intuition pénétrante de l'hostilité ambiante dont il fait un mythe : Satan, l'Adversaire par excellence, ne représente pas la somme du mal, mais incarne la cause de toutes les oppositions et de tous les échecs. Il oublia que dès l'origine il était lui-même l'opposition.

Nous entrons rapidement sur le terrain de la psychologie et nous pouvons envisager le reste de sa biographie sous cet angle. Après l'accession de Marie Tudor en juillet 1553, consterné par l'effritement du protestantisme, Knox s'enfuit à la dernière limite, en février 1554. Spectateur impuissant contemplant de Dieppe la ruine de ses efforts, il publia à l'intention de ses congrégations anglaises de pressants mais inutiles appels à la constance et à la résistance passive. Ce sont, entre février et juillet, *An Exposition of the Sixth Psalm of David, A Godly Letter, An Epistle to his Afflicted Brethren, A Comfortable Epistle* et *A Faithful Admonition.* L'Angleterre retourna au catholicisme aussi sereinement qu'elle l'avait quitté. Knox continua sur Genève, où il passa l'hiver, puis sur Francfort-sur-le-Main, où l'appelait un groupe de réfugiés puritains. Un groupe de nouveaux venus, non puritains, l'en chassa. On a des raisons de penser qu'il souhaitait cette issue afin de pouvoir retourner à Genève. Il n'en reste pas moins que l'Angleterre l'avait rejeté au dedans et au dehors. Est-ce pourquoi il se tourna désormais vers l'Ecosse ? Nous avons vu quel enthousiasme sa prédication y souleva lorsqu'il y revint en 1555. On est d'autant plus surpris de le voir regagner Genève presque un an plus tard en plein succès. Dérobade ? Il allégua que l'Eglise anglaise de Genève l'avait élu pour pasteur, tandis qu'aucune « vocation » semblable ne le retenait en Ecosse. Nous pensons qu'il faut le prendre au mot et nous en comprendrons plus tard la raison.

Son séjour dans la ville de Calvin va se prolonger jusqu'à l'automne 1557. Il rappellera toujours avec dilection cette période de repos, d'études et de sécurité tout à fait exceptionnelle dans son existence. Invité en Ecosse par des nobles, il s'achemine sans hâte vers Dieppe où des lettres contraires le prient d'annuler son départ. Cette déception, au moment où les dirigeants écossais se rapprochaient de la France, a-t-elle mis fin à l'espoir de voir son pays devenir protes-

tant ? Pendant cette sombre crise de frustration qui s'étend sur quinze mois, il produit, comme en 1554, une série d'ouvrages rapprochés, reflets de son agitation. Il s'adresse tour à tour à la régente, à la noblesse et au Tiers Etat du royaume pour les conjurer de tolérer ou de poursuivre la réformation. *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* (1558) visant à détruire le fondement philosophique de l'autorité des reines lui acquit une notoriété embarrassante. Il n'en rétracta rien. Il semble qu'avec cette bruyante mise en cause de l'ordre persécuteur s'achève et se durcit un processus d'identification entre l'homme et sa cause. A l'heure où le protestantisme britannique reflue devant « l'idolâtrie », où l'Ecosse se ferme à ses aspirations de réformateur, il revêt un personnage qui le grandit, celui du prophète d'Ezéchiel 33 : 3 — 11, pour nier l'adversaire et clamer son néant. En même temps une phrase trahit qu'une frustration personnelle déchaîne cette furie ; il admet avoir entrepris l'ouvrage « moins pour corriger les états que pour soulager sa propre conscience » (22). La Cause est-elle si indispensable à sa vie qu'il la défend comme sa vie ? Ou bien son être humilié projette-t-il sur elle ses aspirations déçues dans l'effort inconscient de s'identifier à quelque chose de grand ?

Marie Tudor meurt en novembre 1558, Knox débarque à Leith en mai 1559. Cette dernière période est la plus fameuse car elle mène au triomphe du protestantisme en Ecosse, et pendant quelques mois la vie de Knox semble appartenir à l'histoire. C'est du moins l'impression que donne une tradition biographique encore loin d'être épuisée, qui peint Knox comme le personnage central de la Réforme écossaise, son chef et son héros. Il est vrai, en effet, que pendant la rébellion de 1559-60 il partage le sort des soldats — fermiers révoltés accourus de leurs moissons — prêche sur les champs de bataille — escarmouches prudentes et peu meurtrières — côtoie les leaders du mouvement — chefs de clans et non généraux à la française — leur sert de secrétaire pour rédiger leurs messages et leurs proclamations, et se voit confier une mission diplomatique qu'il bâcle. Sa préoccupation est ailleurs. « En aucune façon il ne peut s'absenter longtemps loin de ses ouailles », (23) rapporte l'ambassadeur anglais à qui Knox vient s'ouvrir. En pleine crise il écrit au chef de la diplomatie anglaise au nom des rebelles écossais : « Notre amitié ou pacte [il s'agit de l'amitié anglo-écossaise] ayant un autre fondement que les accords conclus entre les hommes de ce monde en vue des avantages de ce monde, nous ne doutons pas qu'elle sera d'une autre durée, maintenant que nous sentons le ciel plutôt que la terre » (24). Sur le plan politique, Knox apparaît comme le dernier représentant d'une tradition très ancienne : prophètes d'Israël, prêtres des tribus saxonnes et celtiques, ascètes du Moyen Age avaient eu l'oreille des princes et l'avaient effrayée du tonnerre de leur Dieu et de leur franc parler. Trois semaines avant son retour, Knox reproche au premier ministre d'Elisabeth d'Angleterre sa « très horrible défection » sous le règne précédent (25) et le 20 juillet 1559 il écrit à la reine protestante : « Oubliez votre

naissance et tout titre qui s'y rattache ; et arrêtez-vous pour considérer comment, par crainte pour votre vie, vous vous êtes écartée de Dieu et avez ployé le genou devant l'idolâtrie. Que ce ne soit pas une petite offense à vos yeux que de vous être écartée du Christ Jésus au jour de son combat. Je ne voudrais pas non plus que vous sous-estimiez la grâce que vous avez reçue, à savoir que Dieu a couvert votre offense, vous a préservée au comble de l'ingratitude, et enfin vous a exaltée non seulement de la poussière mais aussi au seuil de la mort, pour que vous régniez sur son peuple, au réconfort de son Eglise... Si, négligeant (à Dieu ne plaise) ces prémices, vous commencez à vous enorgueillir de votre naissance et à fonder l'autorité de votre pouvoir sur votre propre loi, vous flatte qui voudra, votre bonheur sera court » (26). Diplomatie éthérée, vraiment.

C'est pourtant cela, le Knox authentique, et c'est aussi celui qui, en pleine guérilla et au moment où sa tête est mise à prix, trouve le temps de griffonner à une correspondante : « Qu'il vous suffise d'entrer sous la grâce, de renoncer à vous-même et de boire à sa plénitude : en lui seul consiste la justice agréable à son Père » (27). C'est cela aussi la véritable Réforme écossaise, mais son message ne pouvait pas être entendu des têtes politiques. Dès l'arrivée de Marie Stuart, en août 1561, l'influence de Knox sur les chefs du mouvement commence à diminuer. Retenons les exemples les plus révélateurs de son isolement croissant : en 1564 (28), accusé d'avoir convoqué illégalement un rassemblement de l'Eglise, il doit répondre de haute trahison devant un tribunal présidé par la reine et composé en grande partie de ses anciens amis ; en 1565 il reçoit du pouvoir ombrageux l'interdiction de prêcher et doit peu après se réfugier dans l'ouest ; en 1571, un an avant sa mort, il lui faut quitter encore Edimbourg devant les armées de la reine et se retirer à St-Andrews. A cette heure, le vieux prédicateur put sentir que l'Ecosse l'avait rejeté.

Il l'avait senti bien avant. Le 2 octobre 1561 il écrivait : « J'aspire à changer ce tabernacle terrestre avant que mon malheureux cœur ne soit assailli de telles douleurs nouvelles... J'ai fini d'exposer en public l'Evangile de saint Jean sauf un chapitre. Souvent j'ai prié que mes jours malheureux s'achèvent avec lui ; car à présent, sœur, je cherche le repos... Mon seul réconfort, c'est la miséricorde et la ferme attente de la fin de cette misérable corruption » (29). Cette note de lassitude retentit souvent dans sa correspondance ultérieure. Son mépris grandissant de la terre, son aspiration au repos et à Dieu ne sont pas incompatibles avec les éclats passionnés des pamphlets de l'exil. Ces deux comportements répondent au même stimulus de l'adversité. La même frustration les suscite. On les trouve donc rarement l'un sans l'autre. Pourquoi les critiques de la tendance d'E. Muir mettent-ils tant de complaisance à souligner la réaction agressive (qui resta verbale) plutôt que la meurtrissure et le repliement douloureux de l'âme sur elle-même, assoiffée de son dieu protecteur et suffisant ? Si nous n'avons pas réussi à modifier le classique portrait de Knox, peut-être aurons-nous suggéré une tendresse infinie sous la véhé-

mence — il aimait ce mot — de son expression. Cette recherche de Dieu tout au long de sa vie de persécution, de danger et de déceptions, que signifiait-elle pour lui si elle n'apportait « l'entier remède » aux menaces du dehors et l'accomplissement des aspirations du dedans ?

III. — SENS DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

L'étude même sommaire de la vie de Knox permet de dégager le rapport permanent entre sa religion et son psychisme. Deux traits de son comportement retiennent d'emblée l'attention. Il y a d'abord sa conversion. Il n'a pas confessé dans quelles circonstances il se sépara de l'Eglise établie ni laissé d'allusion à sa vie religieuse antérieure à la prédication de Wishart, sinon pour dire qu'elle était « noyée dans l'ignorance ». Sa conversion fut-elle seulement le passage de l'ignorance à la connaissance (c'est le mot qu'il emploie) ? Se réduit-elle à un changement d'opinion sans influence sur son équilibre psychique ? William James nous rappelle que l'essentiel de la conversion consiste précisément en une réorganisation radicale de la psyché. « Etre converti, régénéré, recevoir la grâce, faire l'expérience religieuse, gagner une assurance, voici autant de termes qui dénotent le processus, graduel ou soudain, par lequel un moi jusque-là divisé et conscient de sa culpabilité, de son infériorité et de son état malheureux, devient unifié et conscient de sa justice, de sa supériorité et de sa joie par suite d'une plus ferme appréhension des réalités religieuses » (30). Ce processus d'unification d'un moi divisé, nous le saisissons chez Knox avec une netteté rare chez les autres réformateurs de son siècle à l'exception de Luther. Bien qu'il se refuse aux confidences, son œuvre donne l'impression qu'il se sent partout concerné, que quelque chose en lui est toujours en jeu et qu'il se réfère sans cesse à son expérience. Et c'est là le second trait qui frappe l'observation du psychologue. Non seulement il apparaît impliqué de façon viscérale, mais encore des contradictions se font jour, qui menacent l'unité du moi : prophète fulminant contre « la méchante Jézabel » et conseillant de « frapper à la racine », il est aussi le directeur de conscience attentif des pieuses femmes, débordant de cette sensibilité larmoyante commune au Moyen Age. Bien que surchargé de tâches, il ne sait prendre une initiative sans la caution d'une autorité. Le ton décisif de ses jugements laisse croire à l'outrecuidance, mais on le trouve toujours en quête « d'assurances » pour se justifier. On dit qu'il fait la pluie et le beau temps à Edimbourg, mais il confesse qu'il a besoin des autres plus que les autres n'ont besoin de lui. Il ne craint pas de parler au nom de Dieu mais ne cesse de s'avilir.

Ces contradictions, de quelles profondeurs remontent-elles ? Ce qui, pour Adler, motive le comportement du névrosé, serait un complexe d'infériorité, peut-être organique, et par conséquent de culpabilité, imprimé dans l'inconscient au cours des premières années de l'existence ; cette culpabilité endogène inciterait l'individu à se valoriser en

cherchant à atteindre des positions de supériorité et de sécurité du moi réalisées sur le plan mythique. Nous ne savons rien de l'enfance de Knox. Une source peu sûre implique qu'il aurait perdu sa mère assez tôt ; dans cette hypothèse, le choc affectif et la période de frustration consécutive auraient engagé le processus psychologique. Le fait qu'il chercha toute sa vie à s'entourer de mères pourrait s'interpréter sous cet angle. Il ne s'agit là toutefois que de conjectures. Ce qui paraît certain, c'est que dès son enfance il se trouva environné par la violence (il rappellera que certains de ses ancêtres tombèrent au combat), qu'il quitta l'université sans avoir reçu le grade de maître, que ses opinions religieuses (sont-elles issues purement de la contestation théologique ?) le conduisirent aux galères à travers tous les stades de privation et de persécution, et que le reste de sa vie fut obscurci par les oppositions et la précarité, sans parler de la maladie qui en avait fait un vieillard à l'âge de cinquante ans, ni des humiliations occasionnelles. Il n'est donc pas indispensable de remonter à l'enfance pour comprendre comment put se développer chez lui le sentiment de dépendance, d'infériorité, de culpabilité et d'insécurité dans lequel résident son originalité et, en fin de compte, sa grandeur.

L'attitude de dépendance se manifeste dans ses rapports avec ses maîtres, ses protecteurs. ses assemblées. La notion d'autorité, « l'autorité sacrée » comme il dit sans qu'on sache toujours ce qu'il entend par là, s'inscrit dans ses comportements les plus extrêmes ; lui si tendre envers les humbles n'use de violence que lorsqu'il apostrophe les pouvoirs établis ; il revêt alors le personnage prophétique qui autorise toutes les audaces ; en parlant au nom du Christ ou de Moïse il dégage sa responsabilité tout en gardant l'initiative de bouleverser la hiérarchie, qu'on croyait divine, du supérieur à l'inférieur ; mais ses précautions et ses outrances simultanées montrent qu'il admet cet ordre alors qu'il se rebelle contre lui. Son sens de l'autorité semble d'autant plus remarquable qu'il se défend d'en revendiquer si peu que ce soit pour lui. On sait qu'en Angleterre il refusa de hautes promotions de façon quasi instinctive, et qu'en Ecosse il se félicita de rester pasteur d'Edimbourg quand des charges plus élevées lui étaient ouvertes. La seule fois qu'il prit une initiative publique, il n'eut cesse que l'Assemblée Générale de l'Eglise ne l'eût entérinée. De nombreux signes plus banals trahissent ce besoin de légalité, cette fidélité à l'ordre reçu et ce scrupule dans l'accomplissement qui distinguent le bon subordonné. Il se soumet à Wishart et à ses protecteurs en dépit de ses inclinations ; il obéit à Calvin en disciple dévoué ; il rentre en Ecosse, en 1555, sur les instances de Mrs Bowes. En l'absence de directives il hésite et s'inquiète. Il adhère aux décisions de l'Assemblée Générale auxquelles il plie son talent comme il le mettait au service des chefs militaires pendant la guerre de libération. Son besoin de dépendance se confond avec le besoin affectif de sympathie et d'approbation. En reconnaissance, son amitié une fois acquise reste indéfectible.

Mais l'attitude de faiblesse et d'isolement que recouvre ce besoin de la protection d'autrui découle de sources sous-jacentes au plan de

l'affectivité et parfois contraires à ses tendances naturelles. Lorsque les gens de St-Andrews le pressèrent d'accepter le ministère de la prédication, il ne céda qu'à contre-cœur. « Son visage et son comportement, écrit-il, depuis ce jour jusqu'à celui où il fut contraint de paraître en chaire, déclara suffisamment le chagrin et le trouble de son cœur ; car nul n'aperçut signe de joie en lui, et il ne prit plaisir en la compagnie de personne pendant plusieurs jours consécutifs » (31). Il accepta pourtant parce qu'une force plus impérieuse fit taire ses inclinations une fois encore. Knox n'agit jamais sans la garantie morale d'une autorité extérieure. La notion de légalité qui gouverne ses décisions et qui s'apparente, d'ailleurs, au même domaine juridique que celles de justification, condamnation et grâce, ressort de certaines pages avec un saisissant relief. Certes, la légalité des ministres protestants était vigoureusement contestée par leurs adversaires ; toutefois Knox n'utilise pas ce terme dans le seul but apologétique ; à son insu il exprime une nécessité psychique ; à son insu encore il la transpose sur le plan théologique en une doctrine qui place l'homme sous l'entière dépendance de Dieu et exalte la Parole comme l'autorité suprême, source de toute « assurance ». Si l'assurance lui importe tant, n'est-ce pas précisément parce qu'elle lui fait défaut et que son moi, épouvanté par sa faiblesse et fuyant toute responsabilité solitaire, rêve d'une force et d'une sécurité où l'humiliation ne le traquera plus ?

On peut considérer son sentiment du péché comme un autre symptôme de cette faiblesse inhérente. L'angoisse engendrée par un état d'infériorité se libère en se projetant, sur le plan de la conscience, en un système capable d'en rendre compte à l'intellect. Chez Knox, la notion de péché s'infléchit dans un sens hégémonique parce qu'il lutte pour s'affranchir de l'angoisse sans pouvoir discerner de faute précise en lui. Il en vient alors à accuser sa nature et « l'homme naturel » en général, incapable de tout bien, fondamentalement corrompu dans son esprit et dans sa chair. Par rapport à la piété pessimiste des premières décennies du siècle, il y a là un approfondissement qui continue le processus d'intériorisation en situant au centre du moi la racine de « tous nos maux ». On retiendra que c'est pendant l'épreuve de la maladie, notamment en 1552-53, qu'il touche avec le plus d'insistance, voire de complaisance, au tréfonds de l'abaissement. Tandis que sa « méchante carcasse » soupire après la « délivrance » et la « dissolution », il comprend que ce « corps de mort » — figure paulinienne qu'il cite d'abondance — signifie plus que l'impuissance ou la perversité de la chair : avec une intransigeance calviniste il étend la condamnation à tous les mouvements du cœur. « Il n'y a pas de vice répugnant à la volonté de Dieu dont mon cœur ne soit infecté » (32), et par conséquent, « si quelque bien apparaît, il ne nous appartient pas ni ne provient de nous » (33). Il est donc clair que le salut ne saurait se fonder sur le mérite, ni la foi provenir de l'initiative humaine.

En imputant la faute à un autre, le Christ, la conversion devait jouer le rôle de catharsis et le confirmer en recourant à la doctrine de

la grâce. Bien que le sens que nous avons donné à la conversion de Knox n'exclue pas celui-ci, force est de reconnaître qu'elle ne lui épargna pas l'aiguillon de la mauvaise conscience. Il fallait donc que la culpabilité fût transférée ailleurs. Ce transfert explique en partie l'agressivité avec laquelle il s'acharne contre lui-même, « misérable ver », mais aussi contre le monde extérieur : catholiques et protestants infidèles s'attirent une égale répréhension qui les ravale au rang des malfaiteurs avec lesquels ils forment une assemblée abstraite, « l'Église des méchants », sous un seul chef, l'Adversaire. Comme on ne le fait pas assez, il convient d'intégrer ses attaques contre le clergé romain dans un front d'hostilités plus large, tout en soulignant que son agressivité se développe presque uniquement sur le plan de l'imaginaire : sa véhémence verbale contraste, sur le plan de l'action, avec une charité sans exclusive.

Cette opposition de plans paraît significative. La hardiesse des idées, la violence de l'expression compensent-elles sa tendresse et sa faiblesse de fait ? Tout se passe comme s'il visait à s'assurer, dans l'imaginaire, des positions de force où le moi, consciemment abaissé, retrouve des dimensions à la mesure de ses aspirations frustrées. L'hypothèse de la recherche inconsciente de la supériorité éclairerait certains de ses comportements : en repoussant toute responsabilité et toute autorité personnelles, ne s'abrite-t-il pas de toute humiliation derrière une garantie externe ? Mais l'action, qui menace toujours la supériorité du moi, ne peut fournir que des exemples négatifs, dérobades et hésitation. L'imaginaire, par contre, est le terrain où aboutissent ses tendances. L'idée de l'échec lui inspire deux attitudes, outre celle d'en attribuer la faute à un facteur distinct de lui — l'adversaire extérieur ou celui qui œuvre au dedans. La première consiste à anticiper l'échec, la seconde à le nier. L'anticipation sauvegarde la dignité du moi, à qui l'adversité advenue fournit l'amère satisfaction de l'avoir prédite. Le prophétisme de Knox se rattache à cet instinct. Il se manifeste dès les premiers doutes, parfois longtemps avant la défaite : à St-Andrews pendant le siège du château, sous Edouard VI devant les premiers symptômes du mal, tout au long du règne de Marie Stuart. Puis, sous l'effet de la défaite ainsi préparée, le prophète se hausse jusqu'à une assurance passionnée : il nie la défaite. La négation peut prendre la forme d'une prophétie ; moribond, au large des côtes de Fife, il annonce qu'il reviendra prêcher à St-Andrews ; contraint de quitter Edimbourg par les occupants de la forteresse, il en prévoit la chute et consigne sa certitude dans son testament. Dans la plupart des cas, la prophétie ne précise rien au-delà de l'assurance de la rétribution, ce qui peut donner à penser que l'homme, plus que Dieu, souhaite la vengeance. L'important, toutefois, est moins l'espoir de revanche future que la négation de l'échec présent. Chargé de liens, il affirme que Satan est « frustré de son dessein » ; au plus fort de la persécution, il écrit que Marie Tudor touche à la fin de sa tyrannie et que Marie de Lorraine reçoit les arrhes de la rétribution. Cet extraordinaire défi lancé aux vainqueurs du jour, comme sa volonté d'espérer contre toute

espérance, proclame son refus de l'infériorité. Dans les épreuves les plus douloureuses, la foi de Knox consiste à ne jamais laisser le dernier mot à l'adversité. Cette attitude le désigne comme le champion des causes désespérées, capable de renverser les situations perdues et de galvaniser les esprits découragés. Il parle de la « semence de victoire » enfouie au sein de la défaite, comme s'il ne pouvait admettre que Dieu pût laisser les siens sur un échec. Le Dieu des faibles est toujours puissant.

L'irrésistible aspiration à la force — que ce mot indique la supériorité, la sécurité, l'assurance ou la joie — va donc se traduire en termes théologiques, c'est-à-dire qui parlent de Dieu. Knox est un passionné de Dieu, conçu comme toute-puissance, mais aussi constance et fidélité autant qu'amour. Dans la doctrine de la régénération, selon laquelle le croyant est renouvelé à l'image divine, le faible trouve de quoi combler son aspiration la plus naturelle. Mais alors qu'il ne revêt cette ressemblance que dans l'au-delà — un au-delà qui, comparé au ciel de la piété médiévale, prend une singulière valeur psychologique — l'existence le ramène sans cesse aux humiliantes réalités de son « combat ». C'est encore sur le plan de l'imaginaire qu'il essaie de leur échapper grâce à l'élaboration d'un mythe qui l'identifie en une certaine mesure à la divinité.

Nous avons déjà dit comment, en face des grands, il adopte un personnage hiératique à l'opposé de sa véritable personnalité. Souvent aussi la recherche inconsciente d'une position de supériorité culmine en une affirmation de puissance. Ainsi lorsque Knox monte en chaire, il s'adresse au monde en tant que « messager de Dieu ». Il a beau distinguer son autorité de celle de son maître, il constate que, pendant un moment, les deux coïncident, et cela avec d'autant plus d'exactitude qu'il renonce plus à lui-même, à son imagination et à sa volonté, afin de n'être plus que le réceptacle de Dieu. L'autorité absolue de l'Ecriture pourrait bien être fondée sur ce besoin de puissance. Dépositaire de la vérité, il ne peut qu'avoir le dernier mot du débat qui l'oppose au monde. En rapprochant constamment les événements qui le touchent, d'exemples ou de précédents bibliques, il les inclut dans un schéma rassurant ; ayant calqué le présent sur l'histoire d'Israël, il se meut dans un ordre divin, immuable, avec la bonne conscience que donnent le sentiment de légalité et la certitude d'avoir raison. Sa conception de la prédication et sa volonté de n'être que prédicateur prennent leur sens dans cette perspective. « En dehors de la chaire, dit-il à Marie Stuart, je crois que peu de personnes ont l'occasion d'être offusquées par moi ; et en chaire, Madame, je ne suis pas mon propre maître, mais je dois obéir à Celui qui me commande de parler sans détours et de ne flatter nulle chair sur la face de la terre » (34). Confession lourde de sens. En vérité Knox ne voulait pas devenir son propre maître. Quêtant la sécurité jusque sous la dépendance d'autrui, il ne pouvait se satisfaire que d'une protection divine. Au sentiment de sécurité s'ajouta le ravissement de la plénitude

quand, à force de soumission à la Parole, il acquit l'assurance de coïncider avec Dieu.

Tel apparaît l'aboutissement de son évolution psychologique. Il ne diffère qu'en apparence de celui poursuivi par les mystiques. Dans les deux cas le sujet cherche à s'anéantir pour se retrouver Dieu. L'adjectif *godly*, pieux, signifie aussi semblable à Dieu ; n'est-il pas symbolique qu'avec bon nombre de ses contemporains Knox l'ait utilisé pour désigner les fidèles, régénérés, « enfants de Dieu » ? Leur assemblée, l'Eglise, repose sur cette filiation. Nous avons mentionné certains articles de la théologie de Knox en rapport étroit avec son psychisme. Celui de l'Eglise est d'autant plus important qu'il l'a conduit à renouveler le contenu du mot et de la chose. Bornons-nous ici à indiquer quelques lignes importantes pour la suite de notre étude. L'acte de foi, pour Knox, consiste à croire, en dépit des apparences, les promesses de salut reçues de l'évangile. Leur non-accomplissement mettrait en cause l'être de Dieu. Ainsi l'individu pose un Dieu qui le protège, mais à son tour il doit protéger son Dieu. L'acte de foi, cette ultime défense, cette volonté de croire envers et contre tout, garantit l'intégrité de Dieu et la raison d'être du croyant. C'est une option sur la destinée dont nous connaissons la portée. L'Eglise est l'assemblée de tous ceux qui l'ont prise. Y figurent tous les croyants, ceux qui ont précédé la venue du Seigneur comme ceux qui attendent son retour. Pour Knox, donc, son histoire commence avec une démarche qui n'est pas spécifiquement chrétienne ; mais il a voulu dire qu'il n'y a pas d'Eglise sans une expérience religieuse souveraine réorganisant l'existence individuelle autour de la foi.

A notre tour nous désirons mettre l'accent sur le caractère global de cette réorganisation avant d'étudier la notion d'Eglise, parce que celle-ci n'est finalement qu'une facette d'un phénomène complexe impliquant toute la personne, tous ses sentiments et tous ses concepts. La retrancher du reste a quelque chose d'artificiel et risque de ne rien nous apprendre si nous ne songeons sans cette à l'y rapporter. Nous désirons également insister sur son caractère existentiel. La notion d'Eglise, au même titre que les autres thèmes de Knox, engage sa personne, son équilibre, son bonheur. Ce n'est pas un système que l'on puisse décrire comme s'il existait hors de lui ou comme une représentation purement cérébrale, sans lien avec les mobiles conscients et inconscients. Elle a une valeur vitale et c'est pourquoi, comme la vie, elle élude souvent l'analyse, déconcerte par sa diversité et ses contradictions. En troisième lieu il faut souligner son caractère communautaire. La réorganisation psychique consécutive à l'expérience religieuse ne se limite pas à la vie privée. Concevoir l'Eglise est une façon d'envisager le monde, de chercher un mode de vie au milieu de ses semblables et avec eux. Chez Knox, hérétique et hors la loi qui confessa si pathétiquement son besoin des autres, l'Eglise apparaît comme le lieu de réintégration d'un individu inadapté à une société donnée ou rejeté par elle. Elle peut n'exister que dans l'imaginaire,

comme une consolation que l'inadapté se donne à lui-même. Avec sa large définition, ses dimensions intemporelles et sa localisation impossible, l'Eglise Invisible est ce mythe réconfortant et revalorisant qui survient en général chez Knox aux moments d'isolement et d'échec, en milieu hostile ou indifférent. Pour que le mythe commence à se concrétiser, il faut que l'inadapté ne se sente plus seul mais trouve autour de lui des hommes mus par des aspirations analogues aux siennes. Leur association constitue l'Eglise Visible, société d'inadaptés formant pour eux-mêmes une société de réadaptation. Sa réalisation ne dépend pas de l'individu; impuissant dans son isolement, mais des autres. L'Eglise, création collective, va donc révéler, au centre de son dynamisme, la diversité de la collectivité. Sollicitée entre plusieurs directions, tiraillée par des courants nés en son sein, elle n'est jamais statique ; lorsqu'elle semble l'être, c'est parce qu'elle représente l'équilibre éphémère de multiples divergences qui s'appellent parfois Eglises particulières ou nationales. Pour que notre étude soit complète, il faut situer Knox dans ce brassage d'idées et de sentiments par rapport aux grands courants qui divisent mais nourrissent l'Eglise. Ce que nous venons de dire sur l'intériorisation de la piété nous aidera à ce faire, car c'est entre les pôles de l'intériorisation et de l'extériorisation que se développe l'histoire du christianisme à cette époque-là.

NOTES

(1) G. Donaldson, *Scotland : James V - James VII*, Edinburgh and London, 1965, p. 139.

(2) D.H. Fleming, *The Reformation in Scotland*, London, 1910.

(3) P.H. Brown, *Scotland before 1700*, Edinburgh, 1893, et *Scotland in the Time of Queen Mary*, London, 1904.

(4) H.R., II, 84. Un traité de chiromancie du début du xv[e] siècle situe la jeunesse de l'homme entre 14 et 20 ans, son âge moyen à partir de 20 ans. Cf. *An Old Palmistry*, ed. D.J. Price, Cambridge, 1953, p. 25, § 23.

(5) R. Henryson, *Poems and Fables*, ed. H. Harvey Wood, Edinburgh and London, 1965, p. 186.

(6) W. Dunbar, *Poems*, ed. J. Kinsley, Oxford, 1958, p. 61.

(7) *The Gude and Godlie Ballates*, ed. I. Ross, Edinburgh, 1940, p. 67.

(8) J. Bradford, *Against the fear of death*, in *Works*, Parker Soc., vol. I, p. 336.

(9) Bradford cite Job 7 : 1 en référence.

(10) *Idem*, pp. 338-39. Cf. *Id.*, *A Sweet Contemplation of Heaven and heavenly things, ibid.*, vol. I, pp. 266-69.

(11) *To Commonalty*, IV, 537.

(12) Knox, *Apology*, IV, 297.

(13) H.R., I, 8.

(14) En 1594, Richard Hooker note que les Puritains s'efforcent de faire des prosélytes chez les femmes « jugées plus aptes à servir d'instruments et d'auxiliaires à la Cause » en partie pour « l'ardeur de leur affection. » Cf. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Preface III, 13, edn. Everyman, vol. I, pp. 103-4.

(15) *The Gude and Godlie Ballates*, op. cit., p. 26.

(16) *Patrick's Places*, in H.R., II, 221-22.

(16 bis) *Ibid.*, II, 224.

(17) ADM., III, 322.

(18) Lettre à Mrs Bowes, 4 nov. 1555, IV, 217-18. Le 29 mai 1551, après avoir visité la zone frontalière entre l'Angleterre et l'Ecosse, Jean ab Ulmis écrit à Rodolphe Gualter que les Ecossais sont acquis à la vraie religion en plus grand nombre que leurs voisins. *Original Letters relative to the English Reformation*, ed. H. Robinson, Parker Soc., p. 434. Cf. Knox à Mrs Locke, 23 juin 1559, VI, 22.

(19) Lettre à Mrs Locke, 3 mai 1559, VI, 21.

(19 bis) *Decl. Prayer*, III, 90.

(20) PS 6, III, 137.

(21) Son mariage avec Marjory Bowes pourrait avoir eu lieu en 1553. Toutefois il connaissait la famille depuis le début de son séjour dans le nord.

(22) Lettre à J. Foxe, 18 mai 1558, V, 5.

(23) Lettre de J. Croft à W. Cecil, 4 août 1559, VI, 62.

(24) Lettre à Cecil, 19 juillet 1559, VI, 41-42.

(25) Lettre à Cecil, 10 avril 1559, H.R., I, 283.

(26) Lettre à Elisabeth, 20 juillet 1559, H.R., I, 293-94.

(27) Lettre à Mrs Locke, 2 septembre 1559, VI, 79.

(28) C'est aussi l'année de son second mariage. Marjory Bowes, morte en décembre 1561, lui avait laissé deux fils, Eléazar et Nathanaël. Sa deuxième épouse, Margaret Stuart, lui donna trois filles.

(29) Lettre à Mrs Locke, VI, 129-30.

(30) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Fontana Library, 1960, p. 194.

(31) H.R., I, 83.

(32) Lettre à Mrs Bowes, 23 juin 1553, III, 339.

(33) A la même, 1553, III, 374.

(34) H.R., II, 82.

CHAPITRE II

LE MOT ET SON CONTEXTE

Il est séduisant d'étudier la notion d'Eglise chez un homme qui a consacré sa vie à agir pour elle. Quelle vision a-t-elle suscité l'engagement de sa personne, quelle conception a-t-elle inspiré son action réformatrice, dans quelle mesure a-t-il réalisé son idéal ? Pour paradoxal qu'il paraisse, il n'est pas de réponse facile à ces questions et nous devons d'emblée écarter la tentation, appelons-la historique ou chronologique, qui consisterait à étudier dans le temps et par étapes successives l'élaboration de la notion d'Eglise chez notre réformateur. Certes, sa biographie, divisible en périodes assez nettes, invite à un tel examen, mais nous n'en trouvons aucune qui ait vu modifier sensiblement le sentiment de l'Eglise qu'il manifeste dès l'origine. On peut bien dire que, jusqu'à sa captivité, il différencie avec force l'institution ecclésiastique d'avec l'Eglise éternelle et universelle ; qu'en Angleterre il revient aux problèmes concrets de l'institution humaine, comme celui de la discipline, en travaillant à l'établissement du protestantisme ; qu'en exil il confronte et parfois heurte son expérience avec celles d'autres réformateurs, à Francfort avec les conservateurs anglais, en Suisse avec différentes tendances mais surtout celle de Calvin, cependant qu'il exhorte ses ouailles demeurées en Angleterre à faire face à une situation difficile et changeante. Quand il rentre en Ecosse, ses idées politiques élaborées pendant la persécution l'ont préparé à agir politiquement, mais peut-on affirmer que les péripéties de l'exil aient beaucoup apporté à sa conception de l'Eglise ?

Nous ne manquerons pas de signaler cet apport chaque fois qu'il sera définissable, mais nous croyons qu'il reste secondaire par rapport à un sentiment d'ensemble décelable dès le début de sa carrière. Son premier sermon, prêché à St-Andrews en 1547, traite précisément de l'Eglise ; ce n'est pas une improvisation ; la pensée s'y révèle avec une netteté qui laisse supposer une maturation certaine au cours des années précédant son ministère. La *Réponse au Jésuite Tyrie,* publiée un an avant sa mort, traite encore de l'Eglise. Nulle part Knox n'explicite sa conception plus amplement : si elle s'est

étoffée, les contours restent reconnaissables. De même, si l'on rapproche la préface qu'il rédigea, pendant sa captivité, pour le traité de Balnaves sur la justification, de certains passages du sermon sur Esaïe 26 prêché en 1565, ou de sa dernière lettre paroissiale écrite en 1571, on voit quelle unité se dégage des thèmes et du ton. Plus de vingt années de distance au cours desquelles les structures ecclésiastiques, en Ecosse et en Europe, ont été bouleversées, n'ont altéré en rien sa prédication sur l'Eglise, comme s'il ne s'était rien passé ou comme si son message s'adressait aux croyants au-delà de toute organisation matérielle.

Pour cette raison on ne peut le considérer comme un fondateur d'Eglise. Apôtre, le mot de Théodore de Bèze, est plus approprié parce qu'il se réfère à une vérité universelle et permanente dont il ne fait que témoigner. Nous ne le comparerons pas à un architecte soucieux de conformer la réalité à ses plans. Pour lui, l'Eglise apparaît comme un fait, une donnée de l'expérience. Il est dans l'Eglise et non l'Eglise en lui, au sens où l'on dirait que la pensée du bâtisseur contient l'édifice futur. Le seul fondateur de l'Eglise, Dieu, édifie son œuvre selon son dessein parfois incompréhensible à l'homme. Knox n'oserait donc prétendre dresser des plans pour l'Eglise ; au contraire, il dénonce comme idolâtres ceux qui le font et les exécutent pour construire *leur* Eglise, usurpant ainsi la place de Dieu : « Et voici en quoi principalement consiste l'idolâtrie : c'est quand nous tenons nos inventions pour justifiables aux yeux de Dieu, sous prétexte que nous les trouvons bonnes, louables et agréables. Ne nous croyons pas si libres ni sages que nous puissions faire à Dieu, et pour son honneur, ce qui nous semble expédient » (1). Et encore : « J'appelle vaine religion tout ce qu'on fait pour le service et l'honneur de Dieu sans le commandement exprès de sa Parole » (2). Loin d'introduire une conception personnelle, le réformateur s'efface devant le modèle révélé par la Parole. C'est du moins ce qu'il croit faire. On peut ajouter que le modèle normatif est celui de l'Eglise primitive. Parlant de la réforme écossaise, Knox rappelle que sa première exigence fut de « ramener sous les yeux et à la connaissance des hommes le visage respectable de l'Eglise primitive et apostolique » (3), et que l'entreprise réussit dans la mesure où, au lieu de poursuivre des fins humaines, elle accepta de n'être qu'acquiescement à l'initiative de Dieu. « Dieu, nous le reconnaissons, nous donna cette force parce que, loin de nous estimer sages à nos yeux, mais comprenant que notre sagesse n'est que folie devant notre Dieu, nous la rejetâmes au profit de celle que nous trouvions approuvée par lui » (4).

L'initiative humaine ainsi limitée, notons encore que le « nous » de la dernière citation ne masque pas quelque personnalité éminente mais désigne bien la totalité des croyants participant à la rénovation de l'Eglise de Dieu. L'initiative individuelle, si elle n'est pas pure obéissance, ne mérite pas plus de faveur que l'initiative collective et nous avons déjà souligné avec quelle vigueur Knox se défendait

d'en prendre. Il en avait trop contre les « orgueilleux prélats » (*proud prelates*) pour chercher consciemment quelque éminence dans l'Eglise. Il faut regarder la doctrine et les institutions de l'Eglise d'Ecosse comme le fruit d'une synthèse collective. C'est à l'intérieur et non au-dessus de l'Eglise que Knox s'est toujours senti et tenu.

C'est donc de l'intérieur qu'il en parle. Aussi son langage déroute-t-il l'analyste qui voudrait décrire de l'extérieur la représentation qu'il s'en fait. Milieu ambiant partout discernable, elle n'est pas seulement une société mais un mode de vie. On ne peut être dans l'Eglise sans être de l'Eglise, et être de l'Eglise, c'est porter le témoignage d'une vie régénérée. Knox en parle toujours dans un contexte concret et pour indiquer une ligne d'action, comme si elle ne pouvait se définir autrement que par une façon d'agir en face d'une situation précise. Elle n'existe pas seule ni n'a de fin en soi. Les synonymes employés pour la désigner mettent l'accent sur une corrélation : les saints (*saints*), les pieuses gens (*godly*), les fidèles (*faithful*), les serviteurs (*servants*), les élus (*elect* ou *chosen*), tous ces termes situent le croyant par rapport à un centre unique, Dieu ; tous dénotent une attitude spécifique envers lui, à laquelle s'attachent des comportements précis. Cette manière d'être constitue pour Knox la définition de l'Eglise. Si l'article 16 de la Confession de Foi (1560) s'efforce de dégager ce qu'est l'Eglise, le plus souvent Knox se contente de décrire *comment* elle est. Le *Livre de l'Ordre Commun*, en 1565, revient à une définition uniquement qualitative :

> Nous croyons constamment qu'il y a, qu'il y a eu et qu'il y aura jusqu'à la venue du Seigneur Jésus une Eglise, qui est sainte, parce qu'elle reçoit gratuitement la rémission des péchés, et ce uniquement par la foi dans le sang de Jésus-Christ. Deuxièmement, parce qu'étant régénérée, elle reçoit l'Esprit de sanctification et la puissance de marcher en nouveauté de vie en accomplissant des œuvres bonnes que Dieu a préparées pour ses élus. Non que nous pensions que la justice de cette Eglise ou d'aucun de ses membres ait jamais été, soit ou doive être si parfaite qu'elle puisse se dispenser de s'humilier sous la miséricorde ; mais ses imperfections sont pardonnées et la justice de Jésus-Christ est imputée à ceux qui s'attachent à lui par vraie foi. Cette Eglise, nous l'appelons universelle, car elle comprend toutes langues et nations ; davantage, tous états et conditions d'hommes et de femmes que, dans sa miséricorde, Dieu appelle des ténèbres à la vie. Il leur communique son Saint-Esprit, leur donnant une seule foi, un seul chef et souverain seigneur, le Seigneur Jésus-Christ, un seul baptême et le droit usage des sacrements ; il unit leurs cœurs dans l'amour et la paix chrétienne (5).

Nous ne retiendrons pour l'instant que le caractère existentiel et non spéculatif de ce passage où le réformateur apparaît préoccupé non de définir mais de décrire, non de tracer dans l'abstrait les plans

d'une société idéale mais de rechercher un style de vie. C'est pourquoi l'Eglise, si peu définie dans son œuvre écrite, s'y trouve si souvent impliquée : en face d'événements nationaux ou locaux, collectifs ou individuels, il se borne à rappeler le devoir de l'Eglise, estimant ses lecteurs assez renseignés sur son être quand ils connaissent ses actes.

D'où également la variété et l'ambiguïté des sens sous lesquels le mot apparaît. « Le nom de l'Eglise est commun et il est pris pour désigner aussi bien la congrégation des méchants que l'assemblée des justes, comme il ressort clairement des paroles de David " J'ai haï l'Eglise ou assemblée des méchants " » (6). Mais Knox ne dit rien du contenu de cette assemblée sinon qu'il doit être saint, pas plus qu'il ne précise ce qu'il entend par « visible Church » (7). La Confession de Foi en son article 16 tente d'objectiver l'Eglise comme « une compagnie et multitude d'hommes choisis par Dieu, qui l'adorent selon la vérité et l'embrassent par la vraie foi en Jésus-Christ, seul chef de ladite Eglise, qui est aussi le corps et l'épouse de Christ Jésus » (8). Outre l'affirmation de l'élection, sur laquelle nous reviendrons, notons les métaphores du corps et de l'épouse, employées couramment, comme celle des membres, même dans les écrits le plus didactiques (9). Elles n'ont rien d'original mais ce qui retient l'attention, c'est l'insistance avec laquelle Knox en use de préférence à toute définition objective (10) : serait-ce qu'il n'y a pas de définition objective de l'Eglise ou que la métaphore seule peut rendre la plénitude de sens ? En suggérant par le symbole ou l'image que l'Eglise ne subsiste qu'en relation vitale, organique avec son Seigneur, Knox fait plus que de renseigner sur le contenu du mot. Il indique avec force que l'Eglise est plus qu'une communauté de croyance entre individus divers et que, pour s'y intégrer, il faut plus qu'une adhésion intellectuelle ou sentimentale à l'enseignement et à la personne du Christ. Etre de l'Eglise signifie participer à la vie du Ressuscité comme le corps aux impulsions du cerveau. Si tel est bien l'enseignement que le réformateur veut inculquer par la répétition des symboles (11), notons qu'il l'associe dans la Confession de Foi à une idée non moins fréquente : c'est que l'Eglise consiste en la multitude de ceux qui adorent Dieu selon la vérité. Le culte en constitue donc une marque déterminante. Enfin la dernière phrase introduit le thème que l'Eglise est l'ensemble de ceux qui « embrassent Dieu par la vraie foi ». En elle Dieu se laisse saisir. Ainsi l'accent se déplace tour à tour de la participation à la vie du Christ, au culte et à la connaissance. Si ces affirmations convergent vers une vérité centrale — que service et connaissance de Dieu se confondent avec la vie en Christ — elles n'en dénotent pas moins la difficulté de définir clairement l'Eglise.

Nous revenons ainsi à l'ambiguïté essentielle du mot, qu'augmentent encore des habitudes de langage. Lorsque Knox commence à prêcher, l'Eglise signifie indissociablement chrétienté et institution romaine. Dans le traité de Balnaves que Knox résuma et préfaça,

on ne décèle pas de sentiment de schisme et il ressort de quelques passages que l'Eglise romaine, bien qu'infidèle, représente la totalité de l'Eglise visible (12). Des réminiscences de cette acception subsistent chez Knox (13), encore qu'il s'efforce généralement de lever leur ambiguïté (14). On pourra toutefois se demander si les habitudes du passé n'ont pas laissé plus qu'un vocable ; si l'insistance, comme dans l'article 16 de la Confession cité plus haut, sur la « vérité » et la « droite » adoration de Dieu ne trahit pas une conception orthodoxe et dogmatique de la vérité héritée de l'Eglise médiévale ; et si le souci de faire « établir » cette confession par le Parlement n'est pas inspiré par une attitude légaliste typiquement romaine.

Comment, en effet, le réformateur aurait-il pu se dégager complètement des catégories anciennes alors que l'identification de l'Eglise avec la société chrétienne persistait, que l'état laïc restait à naître et que le magistrat se considérait comme le lieutenant de Dieu ? En Ecosse, le clergé romain conserve ses bénéfices jusqu'en 1566 ; la plupart des pasteurs, clercs convertis sans drame de conscience à la foi réformée, incarnent cette continuité entre le passé et le présent. Il arrive donc que Knox retrouve instinctivement les voies du passé et confonde la Cité et l'Eglise.

> Car je parle du peuple réuni en un seul corps, l'Etat, à qui Dieu a donné force suffisante, non seulement pour résister, mais aussi pour supprimer toute espèce d'idolâtrie manifeste : un tel peuple, je l'affirme encore, a le devoir de garder son pays net et pur. Et afin que ma distinction ne vous paraisse pas étrange, vous comprendrez que Dieu a requis une chose d'Abraham et de sa postérité quand ils étaient étrangers et voyageurs en Egypte et en Canaan, et une autre quand ils furent affranchis de la servitude de l'Egypte et que leur fut accordée la possession du pays de Canaan (15).

Ces paroles sont prononcées en 1564. Knox débat avec Lethington du droit des sujets à interdire la messe privée de Marie Stuart. Le peuple d'Ecosse tout entier, comparé à Israël, est appelé à se purifier en purgeant le pays des idoles. Cette conception nationale de l'Eglise pourrait désigner son auteur comme le fondateur d'une théocratie s'il ne l'avait déjà contredite et n'allait la contredire à nouveau en montrant une tout autre image : celle de l'Eglise persécutée limitée au petit troupeau. Nous pensons, en fait, que Knox savait admirablement adapter ses conceptions aux circonstances. Incité par le regain du catholicisme à souhaiter une action répressive, il cherchait à entraîner la nation entière, enrôlée dans son Eglise comme pour une croisade. Qu'est-ce alors que l'Eglise ? Nous arrivons à la conclusion déroutante que le mot change de contenu selon les besoins de la cause et qu'il n'est même pas toujours facile de le rattacher aux catégories du passé. Ainsi, en 1567, à propos de

l'excommunication, Knox a cette phrase assez mystérieuse et d'ailleurs unique :

> ... il faut noter que tous les crimes qui, dans la loi de Dieu, méritent la mort, méritent aussi l'excommunication de la société de l'Eglise du Christ, que le coupable soit papiste ou protestant : car il n'y a aucune raison, pour que, sous prétexte de divergence religieuse, on tolère l'impiété manifeste dans le corps visible du Christ Jésus (16).

Cette association de frères ennemis, partout ailleurs nettement séparés, ne vise pas à les réunir en quelque unité plus profonde. Les papistes n'appartiennent pas plus à l'Eglise du Christ, bien qu'habitant au milieu d'elle, que les prophètes de Baal n'appartenaient à l'Israël de Dieu. Mais Knox néglige les ambiguïtés de l'expression, assuré que les lecteurs le comprennent : et comment ne l'auraient-ils pas compris alors que trois fois par semaine, dans la chaire de St-Giles, sa grande voix s'appliquait à chasser tous les doutes ? Cette connivence typiquement oratoire ne s'étend pas jusqu'à nous. Seul le contexte nous permet de comprendre le mot et peut-être, parce que nous en sommes réduits à la lettre, saisissons-nous mieux la variété de nuances qu'il recouvre.

Hormis celles énumérées ci-dessus, on peut distinguer deux acceptions tout à fait classiques qui reviennent très fréquemment : l'Eglise invisible, multitude des rachetés, et l'Eglise visible, temporelle et institutionnelle. Ajoutons à ce qui a été dit plus haut de la première le fait qu'elle possède son antithèse, l'Eglise des Méchants (17), servante du diable contre l'Epouse du Christ. De la seconde nous pouvons préciser qu'elle varie en étendue mais que ses liens avec la première sont si nombreux qu'elles arrivent parfois à se confondre. Ainsi les mots *Church, Kirk, Congregation* désignent d'abord la foule rassemblée dans le lieu du culte (18) ; de là on passe à la paroisse, à l'Eglise locale et à l'Eglise nationale (19). Les exemples abondent et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter autrement que pour souligner l'intime conjonction entre ces sens et celui d'Eglise universelle, telle qu'elle ressort de cette prière prononcée lors de l'élection d'un surintendant :

> O Seigneur, à qui tout pouvoir est donné au ciel et sur la terre, toi qui es le Fils Eternel du Père Eternel, toi qui as aimé ton Eglise au point non seulement de t'abaisser à mourir sur la croix afin de la racheter et de la purifier, versant ainsi ton sang innocent pour te préparer une Epouse sans tache ; mais qui encore, pour perpétuer le souvenir de cet excellent bienfait, as nommé dans ton Eglise des docteurs, pasteurs et apôtres, pour l'instruire, la réconforter et l'exhorter : abaisse les yeux sur nous et accorde ton Saint-Esprit à notre frère ici présent à qui, en ton nom, nous avons confié le soin principal de ton Eglise sur le territoire du Lothian... (20).

Dans la première acception où le mot apparaît, l'Eglise, Epouse immaculée, est un objet de foi ; dans la seconde, une donnée de fait universelle ; dans la troisième, un aspect de la précédente. C'est pourtant la même Eglise sous divers attributs (21). L'existence d'un seul mot pour désigner tantôt des choses distinctes, tantôt les aspects distincts d'une seule chose, implique, sinon une unité sous-jacente, du moins un réseau de rapports et d'analogies entre les différentes acceptions. Toutefois cette diversité complique notre tâche, non seulement parce qu'il faut toujours demander au contexte la nuance exacte du mot, mais surtout parce que l'Eglise, jamais exprimable ni compréhensible dans sa plénitude de sens, ne se révèle que par un seul côté à la fois. C'est donc à partir de bribes, de fragments, que nous devons reconstituer la vision de Knox, d'autant plus qu'il n'en traite pas systématiquement mais au hasard et sous la pression des circonstances.

Nous avons donc rassemblé l'enseignement épars à travers ses écrits (22). parfois quelques pages, parfois quelques allusions, comme en une mosaïque condamnée à rester incomplète et que nous ne présenterions pas au public si les vides ne faisaient ressortir nettement les reliefs. Pour recomposer cet ensemble il était vain de partir d'un plan préconçu. En relisant les œuvres de Knox nous nous sommes d'abord laissé impressionner par les contextes où le mot revient le plus souvent. Pour Knox, avons-nous dit, l'Eglise est toujours en situation, et même situation tout court. Faute de pouvoir la définir, il aime à la décrire dans certaines situations typiques et révélatrices. C'est à elles qu'il revient sans cesse et il semble indispensable de les relever. Elles renseignent sur la position de l'Eglise et indirectement sur sa nature, car il apparaît immédiatement qu'il est de la nature de l'Eglise de se trouver dans certaines situations spécifiques. C'est donc elles que nous étudierons d'abord.

NOTES

(1) MASS, III, 37.
(2) *Godly Letter*, III, 196.
(3) H.R., II, 3-4.
(4) *Ibid.*, II, 4.
(5) B.C.O. (Credo), VI, 322-23.
(6) *Answer to Tyrie*, VI, 489.
(7) Lettre du 28 déc. 1565, VI, 433.
(8) C.F., II, 265.
(9) C.F.G., IV, 171 : « Je crois donc et confesse une Eglise sainte et unique qui, formée des membres de Jésus-Christ son seul chef, est unie dans la foi, l'espérance et la charité, faisant usage des dons de Dieu, temporels et spirituels, pour son profit et son avancement. »

L'image du corps est déjà chez Balnaves (III, 523-24). Knox l'utilise dans un de ses premiers écrits (*Summ. Lord's Supper*, III, 73) où parlant de la cène il dit : « Et ici aussi le Seigneur Jésus nous rassemble en un seul corps visible, de sorte que nous sommes membres les uns des autres et constituons un seul corps dont Jésus-Christ est le seul chef. »

(10) Non seulement dans sa correspondance et ses exhortations mais dans sa catéchèse et dans le débat qui, selon les règles de la rhétorique exige des adversaires qu'ils posent des définitions précises, Knox parle de l'Eglise par métaphore. Ainsi dans son argumentation contre l'abbé de Crossraguel (*Reasoning*, VI, 194) : « Et de l'Eglise, premièrement, je dis que je la reconnais pour l'Epouse de Jésus-Christ. »

(11) Le thème de la participation à la vie du Christ est particulièrement développé dans l'enseignement de Knox sur la souffrance.

(12) Il écrit notamment (III, 518) : « Par les vaines imaginations de l'homme... se sont introduits tous les abus qui règnent à présent dans l'Eglise de Dieu ; en sorte que les paroles prononcées par le prophète à propos du peuple d'Israël sont accomplies aujourd'hui dans l'Eglise du Christ et peuvent nous être appliquées comme elles le furent aux juifs. »

(13) En particulier pour désigner la hiérarchie et les docteurs. Cf. H.R., I, 43 : « ... l'Eglise avait d'abord interdit tout autre langue que ces trois-là. »

(14) Cf. H.R., I, 49 : « leur sainte mère l'Eglise (ainsi désignent-ils cette putain de Babylone, Rome). »

(15) H.R., II, 122.

(16) *Order Excom.*, VI, 449.

(17) H.R., I, 92 : « a church of the malignants » ; *Godly Letter*, III, 186 : « The Malignant Kirk » ; préface au traité de Balnaves, III, 17, art. 11, « Church Malignant » ; *Answer to Tyrie*, VI, 489 : « kirk, or assembly of the wicked. »

(18) Le glissement sémantique du contenant au contenu est net dans ce passage de B.D., II, 321, art. IX : « Les réparations seraient entreprises selon les possibilités et le nombre de l'Eglise. Chaque Eglise doit avoir des portes, des fenêtres fermées en verre, chaume ou ardoise capables d'empêcher la pluie de rentrer, une cloche pour appeler les fidèles, une chaire, des fonts baptismaux et des tables pour célébrer la cène. Dans les Eglises plus grandes, et là où la congrégation est nombreuse, des réparations doivent être faites à l'intérieur de l'Eglise pour que les fidèles y soient reçus dans le calme et avec commodité. » Lu en négatif, ce passage en dit long sur le délabrement des églises.

Pendant les opérations militaires de 1559-69, l'aile militante du protestantisme prit le nom de Congrégation. Le mot *kirk* est la forme écossaise de l'anglais *church* et s'emploie dans toutes les acceptions de ce dernier.

(19) Un autre passage de B.D. (art. 4, II, 284) illustre la distinction et les rapports entre l'Eglise locale et l'Eglise nationale (il s'agit du cas où la première, dépourvue de pasteur, refuserait une proposition de la seconde) : « S'il est prouvé de saine doctrine et apte à instruire les simples, et si l'Eglise ne trouve rien à redire à sa conduite ni à son élocution, alors nous jugeons déraisonnable cette Eglise, jusqu'alors dépourvue, de refuser celui que l'Eglise lui a offert. »

(20) *The Form and Order of the Election of Superintendents, Elders and Deacons*, in H.R., II, 274.

(21) *Ibid.*, II, 277 indique d'autres aspects : « privy Kirk », l'Eglise clandestine séparée de l'Eglise officielle, alors « Papistical Kirk », et qui deviendra « public Kirk », l'Eglise protestante établie.

(22) Sauf *Answer to Tyrie* (1568-71) Knox n'a pas consacré d'œuvre exclusive à l'Eglise. Toutes ses œuvres cependant touchent au sujet : œuvres collectives dogmatiques, C.F.G. et C.F. ou d'organisation pratique, B.D., O.G.F., *Order Excom.* ; une œuvre théologique PRED. ; œuvres à tendance politique REG 1 et REG 2, *To Commonalty, To Brethren in Scotland ;* une œuvre apologétique *Apology* et des œuvres d'édification : ce sont les plus nombreuses et, plus que les autres, elles font comprendre la signification de l'Eglise pour le croyant.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET L'ANTI-ÉGLISE

Une idée s'affirme avec force dès le début de la prédication de Knox. C'est que l'Eglise du Christ se situe en face d'une autre Eglise qui en est la contrepartie grimaçante au service du diable. Cette Eglise, « l'Eglise des Méchants », est comme la première entièrement caractérisée par son chef. De même qu'au Christ s'oppose l'Antéchrist, à l'Eglise s'oppose l'Anti-Eglise (1). Le terme et l'idée sont un lieu commun des réformateurs britanniques. Balnaves exprime nettement ce parallélisme :

> Il y a deux royaumes et deux sortes de sujets en opposition directe car leurs princes respectifs sont aussi opposés que le sont la lumière et les ténèbres. Ce sont le royaume du Christ et le royaume du diable. Au royaume du diable, l'homme est parfaitement assujetti par sa nature, voué qu'il est au courroux. Au royaume du Christ, l'homme est assujetti par sa seconde naissance ou régénération, qui est le baptême dans le sang du Christ (2).

En outre il situe cette opposition dans la perspective d'un combat éternel du mal contre le bien et il voit une image de l'histoire de l'Eglise dans la lutte de Caïn contre Abel.

> Ces deux personnages, en effet, nous apportent la connaissance parfaite de l'Eglise, qui comporte les bons et les impies. Et toujours l'Eglise parfaite et juste est persécutée par les méchants, mais ne persécute jamais (3).

Knox, comme Balnaves, devait tenir cette idée de la polémique luthérienne. Vers le milieu du siècle, elle paraît solidement implantée dans la théologie anglaise. Ridley rappelle que le mot Eglise a trois sens dans la Bible ; il désigne le corps du Christ, édifié à l'aide de pierres vivantes ; l'Eglise mêlée, *permixta ecclesia*, comme l'appelle saint Augustin, dans laquelle se côtoient les purs et les hypocrites ; enfin la multitude des méchants formant l'Eglise maligne ou synagogue

de Satan (4). Cette distinction se réduit à deux termes dans le Catéchisme de Thomas Becon.

> Le père : Qu'entends-tu par ce mot Eglise ? Le fils : rien de plus qu'une société de gens réunis ensemble, ou une assemblée. Et ce mot Eglise, dans les saintes Ecritures, ne désigne pas seulement l'assemblée ou compagnie des bons et des fidèles, mais aussi celle des méchants et des infidèles. Saint Paul entre plusieurs autres citations, dit en parlant de l'Eglise, société des saints : « Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même pour la sanctifier... ». De l'Eglise, société des méchants, impies et infidèles, David, le roi prophète, parle en ces termes : « Je hais et j'exècre l'Eglise des méchants et des impies... » (5).

Becon développe cette opposition tout au long de la préface, écrite en 1565, de sa *Comfortable Epistle to the afflicted people of God* en des termes voisins de ceux employés par Balnaves :

> Ils ne se sont pas trompés... ceux qui ont enseigné que les deux fils d'Adam, Caïn et Abel, figuraient les deux Eglises qui sont en ce monde : l'Eglise militante et l'Eglise maligne ; c'est-à-dire l'Eglise du Christ et celle de l'Antéchrist, que saint Jean appelle synagogue de Satan. Car de même que Caïn, figure de l'Eglise maligne, n'aima jamais son frère Abel, figure de l'Eglise militante... de même la synagogue de Satan, cette Eglise maligne du diable et Antéchrist, poursuit sans cesse de sa haine et de ses persécutions la congrégation de Dieu, l'Eglise militante du Christ ici-bas (6).

C'est bien ainsi que John Philpot concevait la situation de l'Eglise quand il répondait à l'évêque de Chichester que « toujours depuis l'origine l'Eglise vraie est accompagnée d'une fausse, adversaire de la vraie : ce qui apparut d'abord en Abel et en Caïn, lequel persécuta et tua son frère ; selon saint Augustin ils représentent respectivement la vraie et la fausse Eglise » (7). Sous le règne de Marie Tudor, John Bale publia un commentaire de l'Apocalypse, l'*Image des deux Eglises*, où il cite les quelque quatre-vingt-cinq commentateurs, de Justin à Luther, Sébastien Meyer, Francis Lambert, Zwingli et Calvin, à travers lesquels on peut suivre la fixation de cette opposition (8).

Lorsqu'en 1547 Knox parle pour la première fois de l'Eglise des méchants (9), il cite directement le Psaume 26 : 5 que la Vulgate rend par *odi ecclesiam malignantium*. La Vulgate est-elle seule responsable de l'importance qu'allait prendre l'idée ? Ce latinisme, que la Version Autorisée de 1611 rendra par « congrégation » comme pour déjouer la tentative de parallélisme, ouvre pour Knox des perspectives insondables : avec sa véhémence qui prend tout à cœur, il confère à cette assemblée malfaisante une ténébreuse dignité ; il la hausse sur le plan de l'Eglise vraie dont elle devient l'antithèse et la rivale, et avec laquelle elle constitue un système partageant l'humanité.

C'est donc la présence et la récurrence de ce système qui est frappante, plus que l'idée de multitude diabolique prise isolément. Knox l'exprime avec force dans son traité sur la prédestination.

> Quiconque nie que dès l'origine il y a eu, qu'il y a aujourd'hui et qu'il y aura jusqu'à la fin deux armées, deux bandes ou compagnies d'hommes que Dieu dans son dessein éternel a partagées en sorte qu'entre elles se livre un combat qui n'aura cesse avant que le Seigneur Jésus mette un point final aux misères de l'Eglise, — qui ne comprend pas, dis-je, la vérité de ceci, ne connaît ni Dieu ni son Fils Jésus-Christ, ni ne croit sa Parole où l'une et l'autre espèce sont très manifestement indiquées. L'une de ces armées est appelée Eglise de Dieu, épouse choisie de Jésus-Christ, brebis destinée à la boucherie, prêtrise royale, fils de Dieu, peuple racheté ; les anciens auteurs la qualifient de Cité de Dieu. L'autre est appelée synagogue de Satan, Eglise maligne, loups cruels, fourbes et sanguinaires, race de vipères, fils du diable, ouvriers d'iniquité et ceux qui adorent la Bête et son image (10).

Il y revient sept ans plus tard dans son sermon sur Esaïe :

> De même qu'il y a deux chefs et capitaines qui dominent le monde, Jésus-Christ, prince de justice et de paix, et Satan, appelé Prince du monde, de même il n'y a que deux armées qui se livrent bataille depuis l'origine et qui combattront jusqu'à la fin. L'enjeu que l'armée de Jésus-Christ défend et que les réprouvés disputent, est l'éternelle Vérité du Dieu éternel, et l'image de Jésus-Christ imprimée sur ses élus (11).

Ces citations disent expressément que l'Eglise reste sur la défensive et que l'initiative appartient à l'adversaire. On ne peut manquer d'établir un rapprochement entre la situation de l'Eglise telle que Knox la voit et celle du protestantisme au moment où ces lignes sont composées : on sait que Balnaves acheva son traité sur les galères, que Knox écrivit le sien en exil et qu'il prêcha son sermon à une heure grave. Comme lui, l'Eglise apparaît toujours menacée par le monde et il est intéressant de se demander de quelle Eglise il veut parler. Lorsqu'il souscrit au traité de Balnaves, la seule Eglise visible qu'il connaisse, en dehors de l'Eglise romaine qu'il ne reconnaît plus, est sa petite assemblée du château de St-Andrews, dispersée sur les galères et dans les forteresses françaises. Cette assemblée n'a pas pu lui donner l'exemple de la passivité angélique ; outre qu'elle avait trempé dans le sang du cardinal Beaton, elle avait bien espéré, une fois retranchée derrière les murs de son château, repousser par la violence les assauts de Satan. Il faut donc admettre que Knox parle de l'Eglise en général. De même, à l'époque du sermon sur Esaïe, il songe moins à l'Eglise d'Ecosse (dont les protecteurs temporels s'apprêtent à prendre les armes) qu'à un idéal d'Eglise qui le console des échecs du présent.

Inversement, l'agressivité qui refuse de se donner cours sur le plan de l'action, aboutit, transposée sur celui des idées, à la création d'un mythe symétrique : non seulement l'Anti-Eglise a son chef, Satan, mais ses membres (12) sont liés à lui par des rapports aussi organiques.

> Comme il y a une seule communion des élus de Dieu, en laquelle chacun des membres participe de la justice plénière du Christ, ainsi est-il une communion parmi les réprouvés selon laquelle chacun des descendants du serpent est criminel et coupable de toute l'iniquité commise par l'ensemble du corps : car vu que tous conspirent contre le Christ Jésus et son éternelle vérité, chacun servant Satan, Prince de ce monde... ils sont coupables avec Caïn du sang d'Abel (13).

L'expression « descendants du serpent » établit une filiation diabolique parallèle à la filiation divine. Knox aime à rappeler leur confrontation continue tout au long de l'histoire et les incarnations successives de Satan depuis Pharaon et les prophètes de Baal jusqu'aux juifs du temps de Jésus et aux empereurs du temps de Paul (14). Dans l'*Apologie des Protestants de Paris*, composée elle aussi sous le fer de la persécution, il semble bien fonder cette filiation des persécuteurs et du diable sur les versets 39b et 44 de Jean 8 : « Si vous étiez enfants d'Abraham vous feriez les œuvres d'Abraham... Vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement » (15).

L'Anti-Eglise apparaît ainsi foncièrement mauvaise et hostile à l'Eglise, car elle participe héréditairement à la nature et aux œuvres du Malin, qui la contraint à accomplir ses désirs (16). Par contrainte, Knox ne veut pas dire que les méchants agissent contre leur gré ; ils sont si bien emplis de l'esprit du diable qu'ils ont l'impression d'accomplir leur propre volonté en accomplissant la sienne, tel Pharaon s'opposant à Moïse ou les juifs réclamant la mort de Jésus (17). C'est même là que cesse le parallélisme entre l'Eglise et l'Anti-Eglise. Les membres de l'Eglise ne trouvent pas en eux une pareille complaisance à faire la volonté de leur maître, quand ils ne déchoient pas jusqu'à se confondre extérieurement avec les réprouvés (18). Ils en diffèrent toutefois en leur destination ultime. « Mais il ne leur est pas permis de blasphémer à jamais ni de demeurer jusqu'au bout dans l'incrédulité et le désespoir, comme nous pouvons le voir clairement chez les apôtres du Christ » (19). « Mais qu'il leur soit permis de périr dans l'iniquité et sans rédemption, cela nous le nions constamment, car il est impossible que les membres vivants soient privés de participer à la vie du chef » (20). Cette différence radicale, malgré les apparences incertaines, est affirmée encore plus fortement : « De même que le dessein de Dieu est immuable, de même son élection est sûre et stable ; les élus ne peuvent, en fin de compte, devenir réprouvés, ni les réprouvés jamais devenir élus, pas plus que le froment ne peut devenir ivraie ou l'ivraie fro-

ment » (21). Si la distinction peut sembler floue à vue humaine, le regard de Dieu ne voit qu'incommunicabilité entre les deux « Eglises ». Toutes deux sont hermétiquement closes mais on ne peut discerner avec certitude leur frontière infranchissable.

Mais qu'est-ce finalement que cette Anti-Eglise à laquelle l'Eglise se heurte constamment ? Comme l'Eglise, elle ne se révèle pas dans sa totalité mais seulement de façon fragmentaire. Ce n'est donc que dans l'abstrait qu'une définition d'ensemble paraît possible, tandis que seuls les aspects particuliers peuvent être cernés concrètement. Knox a essayé les deux approches.

> Il est évident que devant Dieu, en ce qui concerne la première naissance, il n'y a qu'une masse unique, comme dit saint Paul, mais que de cette masse sont appelées à sortir deux générations, qui sont les deux Eglises : les élus, rassemblés dans la génération de la femme, et les réprouvés, ou Eglise Maligne, compris sous le nom de génération du serpent (22).

Cette division radicale ne laisse place à aucune position intermédiaire. Ce que l'Eglise ne contient pas, c'est sa rivale qui l'embrasse. Ainsi le monde et l'Anti-Eglise ne font qu'un : païens, Turcs, indifférents et papistes s'y rejoignent. Cela signifie que l'Eglise est cernée par un univers hostile ; qu'en dehors d'elle il n'est qu'inimitié et menace ; et que, serrée autour de son chef tout-puissant, elle représente pour les petits et les pauvres, un refuge.

> O monde misérable, ingrat et très méchant ! Quelle sera ta condamnation quand Celui qui t'a si souvent appelé avec douceur à obéir à sa vérité reviendra dans sa gloire punir ton mépris ? Qui te cachera de ce lion que tu as persécuté en tous temps ? Qui t'excusera, toi qui, dans ta tyrannie, as versé le sang de ceux qui luttaient pour t'arracher à l'ignorance et à l'idolâtrie... Chère sœur, nous serons placés en toute sécurité auprès de l'Agneau, qui nous lave de son sang (23).

Si la vision universelle de l'Anti-Eglise et l'insistance sur l'hostilité environnante expriment les menaces qui pèsent sur l'existence du réformateur, la notion d'incommunicabilité entre les deux races d'hommes, ajoutée au caractère protecteur de l'Eglise, renforce la sécurité de l'élu et transforme sa situation d'infériorité en une situation de triomphe : même dépouillé de tout appui matériel, il conserve l'assurance de son élection, forteresse inexpugnable d'où il contemple l'échec ultime de l'adversaire (24).

Or l'insaisissabilité de cet « adversaire » partout présent sous de multiples aspects, laisse supposer que Knox en a plus à l'adversité qu'à un ennemi concret. Le mot lui-même, assez fréquent dans sa correspondance, désigne tantôt Satan, tantôt les tentations, tantôt les effets et tantôt la cause, qu'il personnalise sans expliquer. Dans les lettres où Knox se préoccupe seulement de la vie intérieure de

l'individu, l'adversaire représente des obstacles et des échecs individuels comme la maladie ou les accès du doute. Dans d'autres contextes il recouvre d'autres obstacles, mais c'est bien au sens étymologique de Satan, échec, frustration d'aspirations à la plénitude, qu'il ramène dans tous les cas. Dans le premier sermon de Knox, sermon de controverse prêché à St-Andrews où il a trouvé refuge, l'Anti-Eglise prend un sens polémique qu'elle gardera tant que dureront les persécutions. Ce sermon vise à définir la véritable Eglise par rapport à la fausse : « Nous devons distinguer l'Epouse immaculée de Jésus-Christ, de la mère de confusion, Babylone spirituelle, de peur d'embrasser imprudemment une prostituée au lieu de la chaste épouse ; disons-le nettement, de peur de nous soumettre à Satan en pensant nous soumettre à Jésus-Christ » (25). Devant l'opinion publique plutôt hostile au clergé, Knox est un homme poursuivi par cette Eglise puissante qui depuis des siècles a fait admettre sa prétention d'être à elle seule l'Eglise. C'est donc par rapport à elle que le prédicateur définit sa position, position de hors-la-loi conscient que l'enjeu du combat est sa propre existence (26) encore plus que la Vérité, capable de se défendre elle-même (27) ; conscient aussi que sa survie dépend des protestations qu'il saura susciter en démontrant la justesse de sa cause et l'iniquité de ses adversaires. Un plaidoyer se cache donc sous une polémique et ceci explique pourquoi l'Antéchrist prend cette fois un visage concret :

> Car en ce qui concerne votre Eglise romaine, telle qu'elle est à présent corrompue, et son autorité, sur laquelle se fonde votre espérance de victoire, je ne doute pas qu'elle est la synagogue de Satan, et que son chef, appelé pape, est cet homme de péché dont parle l'Apôtre (28).

Quelques lignes plus bas, l'expression « homme de péché » s'applique à l'Eglise romaine entière :

> Il montra que cet homme de péché ou Antéchrist ne devait pas être limité à la personne d'un seul, pas plus que par la quatrième bête il faut comprendre la personne d'un empereur particulier. Par de tels noms, l'Esprit de Dieu voulait mettre en garde ses élus contre un corps ou multitude ayant un chef mauvais qui, non content de pécher lui-même, entraînerait au péché tous ceux qui lui seraient soumis (de même que le Christ est cause de justice pour tous les membres de son corps) ; et on l'appelle antéchrist, c'est-à-dire contraire à Christ, parce qu'il lui est contraire par sa vie, ses lois et ses sujets. Et il passa en revue la vie des divers papes et de la plupart des tonsurés (29).

On constate ainsi à la fois une hésitation sur l'identité de l'homme de péché, tantôt pape et tantôt multitude, et une limitation de l'Anti-Eglise à l'Eglise romaine, en particulier au clergé (30). Toutes ces variations signifient que Knox parle sous l'impulsion d'une agressivité

qui ne distingue son objet que de manière approximative, sans doute parce qu'elle réagit à l'effet plus qu'à la cause : la persécution importe plus que le persécuteur, qu'il soit individu ou collectivité. L'antéchrist, l'Anti-Eglise, désignent le danger quel que soit l'instrument mais avec tous ses instruments. Elle s'étend à mesure que Knox découvre d'autres risques (31) pour finir par regrouper toutes les forces menaçant l'intégrité de la personne : la division de l'humanité en un camp agresseur et un camp agressé est la projection sur le plan de la conscience d'une division psychique entre la zone de sécurité et la zone d'insécurité du moi. Sa formulation en termes intellectuels, théologiques, trahit des hésitations, des imprécisions et une constante mutation, aussi insouciantes de la logique qu'oublieuses de l'équité : car les « membres du diable » n'ont jamais droit aux circonstances atténuantes ; on ne leur trouve jamais de trait compensateur ; ils sont le mal absolu et toute la faute leur revient. Mais les évidents défauts de cette théologie ne relèvent-ils pas du psychisme beaucoup plus que de la théologie, et Knox a-t-il cherché autre chose, en reprenant le thème séculaire de l'antéchrist, qu'à objectiver les dangers de son âme ?

D'autant plus que l'intransigeance de son jugement touchant la méchanceté de l'Anti-Eglise ne laisse pas d'étonner face à la mansuétude et au dévouement dont il fait preuve envers les faibles, les humbles, les pécheurs contrits. Ainsi ses condamnations verbales contrastent avec sa charité concrète car elles sont sans appel. L'Anti-Eglise est mauvaise sans exception, sans nuances, sans atténuation. Luther reconnaît qu'il y a dans la papauté tout le patrimoine chrétien (32) et que l'Eglise de Rome, bien que plus pervertie que Sodome, reste sainte parce qu'elle a le saint nom de Dieu, l'évangile et le baptême (33). Mais le sermon de St-Andrews la dénonce comme la Bête lancée dans son entreprise de dévastation des âmes (34). De même qu'elle symbolise l'adversité totale, de même elle incarne la culpabilité absolue. Cette culpabilité extériorisée dans l'objet ou le mythe de l'Anti-Eglise, est-elle une projection de culpabilité intérieure ? Nul ne peut évidemment l'affirmer, en face ou en dépit du silence qui plane sur les trente premières années de Knox, encore que les dires malveillants de ses détracteurs ne paraissent pas improbables dans le contexte moral de l'époque. Mais il n'est pas besoin de lui supposer un passé lourd de fautes. Ce que nous savons de sa vie de renoncement et de charité, de sa lutte victorieuse contre la « carcasse » et les impulsions de « la chair » (35) permet également de lui appliquer l'hypothèse que Jung émet à propos de l'Apocalypse : Knox compenserait sur le plan de l'imaginaire, avec une satisfaction féroce, son abnégation exemplaire sur le plan du réel (36).

Cette hypothèse éclaire de façon significative le récit de l'assassinat du cardinal Beaton. Après que deux des meurtriers eurent frappé le potentat, un troisième intervint :

> Mais James Melville, homme de nature des plus douces et des plus réservées, les voyant tous deux en colère, les écarta

> et dit : « Cette œuvre et ce jugement de Dieu, bien que secrets, devraient s'accomplir avec plus de gravité ; » et, lui présentant la pointe de son épée, il dit : « Repens-toi de ta méchanceté passée, mais repens-toi surtout d'avoir versé le sang de ce remarquable instrument de Dieu, Maître George Wishart qui, bien que consumé par le feu devant les hommes, crie vengeance contre toi. Et Dieu nous envoie pour le venger ; car ici, devant Dieu, je déclare que ni la haine envers ta personne ni la convoitise de tes richesses ni la crainte du mal que tu pouvais me faire personnellement ne m'ont poussé ni ne me poussent à te frapper ; c'est seulement parce que tu as été et restes un ennemi obstiné du Christ Jésus et de son évangile. » Et ainsi il le frappa d'une épée à deux ou trois reprises (37).

Knox n'avait pas assisté à la vengeance et il rapporte ces paroles quelque vingt ans après dans un style d'historien latin avec le double souci d'édifier le lecteur et de justifier sa cause. Qu'il ait approuvé cet exploit est moins fait pour surprendre, en ce lieu et temps, que la retenue de son approbation. La tendance édifiante, le goût médiéval du cérémonial et du pathétique contrastent avec les jubilations qui fêtèrent en France le succès de Poltrot de Méré. On verra ainsi dans le sérieux avec lequel il reconstitue la scène un effort pour exprimer ce qui lui tient profondément au cœur. On peut douter, malgré la « douceur » de Melville, de l'exactitude de ses paroles. Qu'importe, aux yeux de Knox, c'est ainsi que la scène eût dû se passer, qu'il se l'approprie en imagination et qu'il la vit par personne interposée.

Encore une fois, Knox ne leva jamais la main contre personne. Ce récit est donc une revanche de faible et les circonstances de sa composition ne contredisent pas cette assertion (38). Mais outre la compensation recherchée, certains caractères de cette scène nous ramènent à des notions déjà rencontrées. Dans l'affirmation, par James Melville, de sa mission divine, nous pressentons une sorte de délire mystique voisin de la mégalomanie : l'action du héros, suscitée par le mythe de son inspiration divine, s'élève au-dessus de l'éthique humaine et chrétienne, et par conséquent au-dessus des normes usuelles de la culpabilité. Pourquoi cette négation de la culpabilité intérieure alors qu'il s'apprête à immoler la culpabilité extérieure incarnée par le cardinal dont on nous prévient qu'il « reste un ennemi obstiné du Christ Jésus » ? Elle préoccupe visiblement Melville car il se trouve une justification supplémentaire dans la pureté et le zèle de ses intentions. Ni la rancœur, ni la convoitise, ni la crainte ne le meuvent, dit-il, mais la haine du mal et de la faute. La haine de la culpabilité. On ne peut douter davantage que Knox se confonde intimement avec Melville. Le thème de la « haine parfaite », opposée à la « haine charnelle », provient directement de sa plume. « Car il y a une haine spirituelle, que David appelle haine parfaite, que le Saint-Esprit engendre dans le cœur des élus contre les contempteurs rebelles de ses saintes ordonnances » (39). On peut concevoir que, dans ce récit, Melville est une projection de Knox. Il en possède, détail iro-

nique, la douceur et l'humilité ; il partage sa haine parfaite du péché et sa manie d'en appeler à Dieu. Mais Melville est en plus une idéalisation, car il a la force d'agir et d'anéantir l'adversaire.

Enfin on peut déchiffrer dans ce récit une allégorie de l'Eglise et de l'Anti-Eglise. L'Eglise adresse à son adversaire une parole d'admonition l'exhortant à la repentance. Que ce soit aux individus ou à la collectivité, Knox ne manque pas d'annoncer la rétribution des méchants « à moins qu'ils ne se repentent vite » (40). Car l'Eglise ne subit pas indéfiniment les attaques de l'antéchrist. Notons même que Melville n'attend pas que Beaton se soit repenti pour le frapper, comme si la mort du pécheur lui importait plus que sa repentance (41). Pendant la guérilla de 1559-60, les bandes protestantes dont Knox était le secrétaire envoyèrent au clergé une note indiquant sans équivoque que le temps de la passivité avait pris fin.

« A la génération de l'Antéchrist, aux prélats pestilentiels et à leurs tonsurés en Ecosse, la Congrégation du Christ Jésus en ce lieu dit :

> Afin que vous ne vous abusiez pas, pensant échapper au juste châtiment, après avoir, dans votre rage aveugle, fait verser le sang de beaucoup, nous vous notifions et déclarons que si vous persévérez dans votre cruauté maligne, vous serez traités, où que vous soyez pris, comme des assassins et en ennemis déclarés de Dieu et des hommes... Soyez sûrs qu'on se servira pour vous mesurer de la même mesure que celle dont vous vous êtes servis contre nous ou dont vous songez à vous servir contre d'autres ; de même que votre tyrannie cherche à détruire nos corps et à asservir nos âmes au diable et à l'idolâtrie, de même, de toute la force et puissance que Dieu nous accordera, nous exécuterons sur vous juste vengeance et châtiment. Davantage, nous entreprendrons cette guerre que Dieu ordonna à Israël d'entreprendre contre Canaan... Ceci nous vous le signifions au nom du Dieu éternel et de son fils le Christ Jésus dont nous professons la vérité... » (42).

Même en tenant compte de l'effet d'intimidation voulu, on constate que l'allégorie tend à se réaliser dès que les circonstances s'y prêtent. Nous devons également remarquer que parfois, notamment dans le sermon sur Esaïe, l'agressivité de Knox refuse de s'exprimer, et qu'ailleurs il recommande à « l'Eglise affligée » de laisser la vengeance à Dieu (43). Est-ce par opportunisme ? Il est vrai que ces conseils d'acceptation s'adressent à une Eglise trop affaiblie pour prétendre s'imposer. Dieu n'a-t-il pas requis d'Israël une politique différente selon qu'il se trouvait en Egypte ou en Canaan ? (44). Dans la lettre précédente à l'antéchrist, l'allusion à Canaan indique qu'en 1559 Knox croit venu l'instant où l'Eglise doit entrer dans la Terre Promise. Mais en 1565, quand les nobles s'apprêtent à ébranler le pouvoir de Marie Stuart, ce retrait de l'Eglise dans la chambre haute que préconise le sermon sur Esaïe, est-ce

enfin la politique de l'Esprit ? La victoire de l'Eglise n'est-elle pas de se laisser vaincre ? L'abandon des galères et la souffrance ont appris à Knox que l'Eglise a bien d'autres ennemis que les princes et les prélats. En 1556 puis en 1558 il a écrit à la régente que la victoire des élus n'est pas de résister mais de souffrir (45). A mesure que s'écoule le règne de Marie Stuart, sa vision de l'Eglise se fixe sur des hauteurs qu'il contemple dans un isolement grandissant et dans la lassitude. Tandis que son agressivité décroît avec ses forces vives, il retrouve un adversaire plus personnel et plus subtil qui le menace jusque sur son lit de mort.

> J'ai médité, ces deux dernières nuits, sur les épreuves de l'Eglise de Dieu, l'épouse de Jésus-Christ méprisée du monde mais précieuse à ses yeux ! J'ai imploré Dieu pour elle et l'ai confiée à son chef Jésus-Christ ! J'ai combattu contre Satan toujours prêt à assaillir, oui, j'ai combattu le mal spirituel dans les choses célestes et j'ai vaincu ! J'ai été au ciel et j'ai possession, et j'ai goûté à ces joies célestes où je suis bientôt ! (46).

Il est frappant qu'à la fin comme au début de sa carrière les paroles de Knox que l'histoire a enregistrées reflètent sa préoccupation de l'Eglise. En rapprochant sa dernière confession du sermon de St-Andrews, on croit sentir que, par Eglise, il entend quelque chose d'essentiel mais d'incompréhensible : là, en opposant l'Epouse immaculée à l'Eglise romaine, il pressent une réalité lointaine dont il ne sait rien sinon qu'elle est sainte et précieuse à son Seigneur ; ici aussi il l'évoque sous les mêmes traits d'épouse bien-aimée, comme s'il n'avait rien appris qu'il n'ait su dès l'origine. Devant le mystère qu'enveloppe la métaphore jamais explicitée, même après une longue expérience ecclésiologique, on a le droit de se demander s'il y avait quelque chose à apprendre sur l'Eglise en dehors de cela, s'il est possible d'apprendre autre chose et si, en plaçant notre enquête sur le terrain de l'ecclésiologie, nous ne nous fourvoyons pas dans une région inessentielle. L'antéchrist du sermon de St-Andrews est une institution séculaire et sûre. Voyons-nous Knox, à la fin de ses jours, se féliciter d'avoir fondé une institution rivale ? Certainement pas. L'édification de l'Eglise n'est pas accomplie. Il implore Dieu pour elle. Il ne la confie pas à ses successeurs mais à Jésus-Christ. Chercher l'Eglise sur le plan des institutions, c'est revenir à l'Anti-Eglise. Nous verrons que Knox n'a peut-être pas toujours échappé à cette tentation, mais il faut indiquer dès maintenant, parce qu'il relie le problème directement à celui de l'Anti-Eglise, sur quel plan il a placé sa quête.

Si l'Eglise visible, l'Eglise romaine, était considérée comme antéchrist, où allait-il chercher l'Eglise ? Il aurait pu l'identifier à l'Eglise luthérienne, ou à celle d'Angleterre, ou aux congrégations helvétiques. Il aurait pu tenter de la réaliser lui-même selon des principes ecclésiologiques définis. Or il n'est jamais parti d'une ecclésiologie ancienne ou nouvelle, théorique ou empirique. Une telle

démarche caractérise plutôt le catholicisme qu'il dénonçait. Ses adversaires, Kennedy et Tyrie, partent toujours de l'Eglise visible, pour en tracer la généalogie jusqu'à la source divine, et des institutions présentes, pour en prouver les rapports avec le Christ. Knox, suivant le processus inverse avec tous les réformateurs, part du Christ et cherche l'Eglise en lui, ce qui signifie pratiquement dans sa Parole. L'ecclésiologie se confond avec la Parole. La limite entre la vraie et la fausse Eglise passe par là.

Notons encore deux réflexions que suggère l'opposition de l'Eglise et du monde. Puisque l'Eglise apparaît toujours comme l'antithèse du monde, elle ne peut en être la synthèse. Elle ne peut se réconcilier avec lui à moins de cesser d'être elle-même ; il ne peut se réconcilier avec elle sans capituler devant Dieu. Il doit se repentir, c'est-à-dire abdiquer, ou être vaincu. Pour Knox, l'intégration du monde tel quel à l'Eglise est impensable et en cela encore il se situe aux antipodes de l'Eglise de Rome qui, au contraire, cherche à embrasser dans sa sphère la plénitude de l'univers avec toutes ses oppositions. Or Christ ne peut co-exister avec autre chose, et la plénitude de l'Eglise, c'est Christ. Les contours mouvants de l'Anti-Eglise prouvent que la seule définition vraiment fondamentale n'a pas à dire ce que l'Eglise n'est pas mais ce qu'elle est : et elle est Christ ; elle devient elle-même Anti-Eglise dès qu'elle se sépare de lui en cessant de lui obéir.

Une dernière remarque nous ramènera au voisinage de la psychologie. En attendant la défaite finale de l'Anti-Eglise, l'Eglise reste dans un état d'insécurité sous les attaques infiniment diverses de sa rivale. Elle ne jouit jamais complètement de quiétude mais doit se montrer vigilante contre les attaques extérieures et la corruption du dedans. Ici encore nous ne faisons qu'introduire un développement ultérieur. Il semble bien que Knox ne parle jamais autrement de l'Eglise que comme d'une Eglise persécutée, éprouvée, souffrante, à tel point que le succès lui paraît suspect et le malheur un signe d'élection. Cette attitude est susceptible de recevoir un éclairage psychologique qu'il ne faudrait pas méconnaître. En face de situations d'infériorité, trois types principaux de comportement se font jour :

1) Elaboration d'un mythe compensateur. Processus typique du faible, il se développe dans l'imaginaire à deux niveaux. Le galérien de 1548 ou l'exilé de 1554, par exemple, conçoit, par opposition à l'Eglise visible qui le persécute, une notion d'Eglise abstraite telle qu'il n'en trouve de modèle nulle part autour de lui ; le contenu reste vague ; le sujet ne vise pas de formulation intellectuelle précise ; par contre la qualité affective lui importe : l'Eglise est protégée par son Seigneur, choisie par lui, promise à la victoire. Mais sa victoire ne s'accomplit qu'à la fin des temps. Degré plus lointain dans l'imaginaire, l'eschatologie (47) permet de compléter le mythe précédent. La notion de victoire qui, dans la situation de défaite vécue, ne peut signifier que revanche, caractérise l'Eglise du futur indéterminé. Le mythe compensateur devient alors mythe négateur de la supériorité de

l'adversaire. En face de l'échec, l'Eglise permet à Knox d'anticiper puis d'affirmer la victoire (48).

2) Besoin de justifier l'échec. Knox atténue l'amertume de l'humiliation en la justifiant, mais d'une façon qui ne le met pas en cause directement. Il tire de 1 Thessaloniciens 2 : 18 la conclusion que la faute revient en fin de compte à Satan et à ses membres :

> L'empêchement opposé à l'Apôtre par ceux qui le persécutaient, il l'appelle l'œuvre de Satan, disant : « Je voulais aller vers vous une ou deux fois, mais Satan m'en a empêché. » Non que Satan par lui-même ou par ses soldats obstinés ait ou puisse avoir puissance de faire obstacle à l'évangile du Christ, ou de priver les affligés de secours spirituel, sinon dans la mesure permise par Dieu, pour tourmenter les élus pendant un temps (49).

L'Apôtre ne généralise pas. De la part de Knox, cette généralisation lui apporte le « secours spirituel » de pouvoir l'appliquer à son cas. Il essaie, lorsqu'il écrit ces lignes en 1558, d'expliquer à ses amies d'Edimbourg pourquoi, au lieu de continuer vers l'Ecosse, il a rebroussé chemin sur Genève, paraissant ainsi renoncer à prêcher l'évangile dans sa patrie. Ce manquement envers les protestants écossais, cette dérobade devant l'action, lui donnent mauvaise conscience et il cherche non seulement à expliquer sa conduite mais aussi à se débarrasser du sentiment de culpabilité. Une introspection honnête lui révèle vite que le précédent célèbre qu'il croit tenir ne recouvre pas exactement son cas : si les apôtres s'étaient arrêtés aux dangers qui l'arrêtent, ils n'auraient sans doute jamais prêché l'évangile ; le voilà donc amené à dénoncer le vrai coupable. « Je soupçonne fort ma propre méchanceté, moi qui ne suis pas digne de l'immense joie d'entendre Christ Jésus prêché en vérité là où mon cœur le désire le plus, en raison de mon ancienne ingratitude » (50). Et encore : « Mais je n'accuse rien tant que moi-même et mon ancienne iniquité » (51). Notons qu'il ne cherche pas à définir la faute présente, la faute réelle — pusillanimité, erreur de calcul ou toute autre. Elle reste innommée, imprécise (52) — « iniquité », « ingratitude » — d'une imprécision qui pourrait faire croire à cette culpabilité diffuse, inscrite dans le tissu de l'être, qui caractérise l'angoisse (53) ; et surtout elle est « ancienne », comme s'il n'en connaissait pas d'actuelle et comme s'il cherchait à disculper son moi présent. Comment le prédicateur du pardon a-t-il pu croire que Dieu lui tenait rigueur de son passé d'ignorance ? Cette contradiction, autant que cette persistance à chercher la faute là où elle n'est pas, dénote, semble-t-il, une conscience obsédée par le sentiment de culpabilité en train d'élaborer sa casuistique. L'Anti-Eglise apparaît alors chargée d'une double signification. D'une part elle est la justification causale d'une situation d'infériorité, comme lorsque Knox explique les revers de l'Eglise par son penchant à « suivre le monde », c'est-à-dire, rappelons-le, l'Anti-Eglise (54). D'autre part elle en est

la justification morale en ce sens qu'elle rend l'Eglise juste en permettant le transfert de sa culpabilité. C'est peut-être là, bien qu'obscurément, la véritable raison d'être de l'Anti-Eglise que Knox cherchera à fonder sur le plan théologique en l'intégrant à la doctrine de la prédestination.

3) Négation de l'échec. Avant de mourir, Knox résume sa vie par les deux mots de « combat » et de « victoire », le combat consistant en général (mais non pas invariablement) à repousser les assauts plutôt qu'à prendre l'offensive. Cette situation coïncide, nous le verrons, avec celle du protestantisme en Ecosse jusqu'à la mort du réformateur. Si celui-ci, en mourant, médite sur les épreuves et non sur les triomphes de l'Eglise, s'il la confie à son Chef et non à ses fidèles membres, c'est parce que la vie de l'Eglise est faite d'épreuves auprès desquelles les succès, toujours remis en question, comptent peu (55), et que la victoire, passagère ou définitive, appartient à Dieu seul « par qui seul, sans secours de quiconque, nous vivrons, nous nous réjouirons, régnerons et triompherons » (56) et « qui a toujours remporté la victoire quand Satan paraissait avoir tout possédé » (57). La victoire de l'Eglise s'accomplira sans le secours de quiconque quand, à vues humaines, tout semblera perdu, par l'intervention directe de Dieu, à qui doit revenir toute la gloire. Afin de piétiner toute prétention humaine, Knox refuse à l'Eglise toute participation à la victoire : que lui laisse-t-il alors sinon l'échec et l'humiliation ? Mais le moi qu'il s'acharne consciemment à abaisser trouve dans l'abaissement même un motif d'exaltation. Sans attendre la victoire ultime reportée à la fin des temps, l''Eglise jouit d'une victoire immédiate cachée au sein de la défaite. En vue de la persécution menaçante, Knox exhorte Mrs Bowes à se réjouir « parce que notre gloire ne peut être parfaite avant que nous ayons goûté à cette coupe qui, bien que désagréable à la chair, nous est pourtant très salutaire et profitable » (58). « Et donc ne désespérez point, car vos tourments sont le signe infaillible de votre élection dans le sang du Christ » (59). Non seulement l'antéchrist est vaincu en puissance mais l'acte de foi le frustre de son dessein immédiat. Par la foi le sujet trouve dans l'humiliation la preuve de son élection ; cette découverte l'élève au-dessus de son adversaire et il regagne la position de supériorité d'où celui-ci voulait le chasser. En 1558, à l'heure où les souverains catholiques d'Angleterre et d'Ecosse ont presque écrasé le protestantisme, Knox prophétise leur écrasement dans une série de pamphlets vraiment extraordinaires parce qu'ils nient purement et simplement leur victoire (60).

Le 7 septembre 1572, Knox écrit à son successeur dans la chaire de St-Giles : « sur terre il n'y a pas d'autre stabilité que l'Eglise de Jésus-Christ toujours combattante sous la croix » (61). Etre de l'Eglise, c'est être assuré de la sécurité à l'intérieur de l'insécurité, de la supériorité à l'intérieur de l'infériorité ; non pas toutefois comme de la protection d'une place forte assaillie mais inexpugnable de toutes parts : l'adversaire parvient toujours à démanteler et à ravager

la place forte de l'Eglise. Pourtant l'Eglise lui échappe sans cesse, car alors qu'elle est anéantie sur le plan « physique », elle se reconstitue avec plénitude sur le plan « métaphysique ». Le chrétien se meut sur ces deux plans à la fois. Tout événement inscrit dans l'un est immédiatement reconverti ou interprété dans l'autre, et ainsi persécution, faiblesse, humiliation deviennent, sitôt perçues, règne, puissance et gloire.

On peut conclure de cette analyse que l'Eglise n'a de sens qu'en rapport avec son antithèse. Toutes deux sont inséparables ici-bas. Sans l'Anti-Eglise, l'Eglise serait le royaume de Dieu advenu. Ce serait l'homme élevé à la stature parfaite de Christ. L'Anti-Eglise représente la somme de tout ce qui fait obstacle à ce développement. Obstacles extérieurs et intérieurs, elle figure tout ce qui freine la poussée de la vie en direction d'une forme de vie supérieure. Victoire, épanouissement, ressemblance à Dieu en Christ sont le but vers lequel tend le dynamisme psychique suscité par le sentiment d'insuffisance sous ses formes diverses : constat d'échec, poids de la conscience coupable, rage de la frustration. Chez Knox, on peut schématiser ce dynamisme par la dualité Eglise-Anti-Eglise, synonyme approximatif de la dualité paulinienne chair et esprit, où le pôle positif représente la plénitude et le pôle négatif la privation et la mort.

On comprend pourquoi toute synthèse des deux est présentée comme impossible. Comment, dès à présent, l'insatisfaction de l'être s'identifierait-elle avec sa satisfaction ? Mais si l'Eglise ne peut intégrer le monde, elle établit avec lui une dialectique d'où résulte son progrès. L'Anti-Eglise, symbole des difficultés de l'être à gravir l'échelle de la Perfection, comme disait Hilton, ou de la supériorité, comme dirait Adler, ne le retient et l'alourdit que dans la mesure où il cherche à s'élever. L'Eglise souffre parce qu'elle marche vers la plénitude. Ainsi la souffrance apparaît liée non seulement à la situation mais à l'être de l'Eglise. Chez Knox, l'Eglise n'est jamais décrite autrement que « sous la croix » ; la souffrance lui semble tellement essentielle que son absence le fait douter de la présence de l'Epouse du Christ. C'est dire l'importance de cette caractéristique et justifier l'attention que nous allons lui accorder à présent.

NOTES

(1) Nous adoptons ce mot afin de conserver l'opposition parallèle Christ-antéchrist / Eglise-Anti-Eglise.

(2) Henry Balnaves, *The Confession of Faith*, art. 19, in III, 494-95.

(3) *Ibid.*, art. 11, III, 459.

(4) Nicholas Ridley, *Works*, pp. 125 ss.

(5) Thomas Becon, *Works*, vol. II, p. 41.

(6) *Id.*, vol. III, p. 194. Becon énumère cinquante points sur lesquels les deux Eglises s'opposent. Il développe cette opposition à nouveau en cent points dans *The Acts of Christ and of Anti-Christ, concerning their life and doctrine* (1563), *ibid.*, pp. 520-39.

(7) John Philpot, *Examinations and Writings*, p. 106.

(8) John Bale, *Select Works*, pp. 255-58.

(9) H.R., I, 94.

(10) PRED., V, 413.

(11) *Serm. on Is.*, VI, 270.

(12) Knox parle du « diable et ses membres », ADM., III, 277.

(13) REG. 2, IV, 436.

(14) *Ep. Congreg. of the Castle of St Andrews*, III, 5-7 ; ADM., III, 274-75 ; *Apology*, IV, 298.

(15) *Apology*, IV, 311.

(16) ADM., III, 275. Parlant des princes et des sujets persécuteurs Knox écrit qu'ils sont « contraints à persécuter et à tourmenter la vraie Eglise du Christ. » Il ajoute (*ibid.*, 284) que « ni les uns ni les autres ne peuvent s'en empêcher, car tous sont assujettis à faire la volonté du diable, leur prince et leur père... Le diable, leur père, les excite, les emporte selon sa volonté. »

(17) PRED., V, 143-45, 341-42.

(18) *Ep. Afflicted Church*, III, 241.

(19) *Ibid.*, III, 241.

(20) PRED., V, 300.

(21) *Ibid.*, V, 209-10.

(22) *Ibid.*, V, 62.

(23) Lettre VIII, III, 357.

(24) Cf. Lettre XII, III, 364-65 : « Les multiples et continuels assauts du diable qui enrage contre vous... m'assurent en vérité de votre élection, que le diable envie à tous les élus de Dieu. »

(25) H.R., I, 84-85.

(26) La première partie de son sermon fait allusion aux dangers que court l'Église (H.R., I, 84).

(27) C'est de cet argument que Knox usa lorsque, pressé par un argousin d'embrasser une statue de la Vierge, il jeta « l'idole » par dessus bord en disant : « Que Notre Dame se sauve elle-même ; elle est assez légère ; qu'elle apprenne à nager. » (H.R., I, 108).

(28) H.R., I, 84. La véhémence de l'accusation ne fait pas disparaître toutefois une certaine réserve. Ce n'est pas l'Eglise en tant qu'Eglise, mais en tant qu'elle est corrompue, qui incarne l'antéchrist.

(29) H.R., I, 85.

(30) L'identification de l'Eglise romaine avec Babylone et du pape avec l'antéchrist est un thème médiéval. Cf. H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichristi im spaeteren Mittelalter und in der Konfessionellen Polemik*, Berlin, 1906. Voir aussi G.R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, 1933, pp. 285-86.

(31) Elle s'étend aux anabaptistes, aux libertins, aux idolâtres et aux « ingrats », c.-à-d. ceux qui tiédissent ou abandonnent la Cause.

(32) *D.M. Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar Ausgabe), XXVI, 147.

(33) *Ibid.*, XL/I, 69.

(34) H.R., I, 84.

(35) Rappelons que le mot combat (*battle*) est l'un des plus fréquemment employés par Knox.

(36) C.G. Jung, *Réponse à Job*, Paris, 1964, p. 173.

(37) H.R., I, 78-79.

(38) Le livre I de H.R. semble avoir été composé en 1566 après le meurtre de Riccio, favori de Marie Stuart. Craignant d'être poursuivi

avec les conjurés, Knox avait quitté Edimbourg pour se réfugier dans l'ouest. Pense-t-il à la fin de Riccio en décrivant celle de Beaton ?

(39) *Ep. Afflicted Church*, III, 245. Cf. la première version de cette épître, III, 234.

(40) Cette phrase est un de ses clichés ; il l'applique à Elisabeth d'Angleterre (H.R., II, 293) et à son premier ministre (H.R., II, 284) aussi bien qu'aux catholiques (Testament de Knox, VI, 1v).

(41) Ceci confirmerait l'hypothèse de la projection extérieure de la faute. Melville souhaite la mort du pécheur plus que sa repentance parce que cette mort signifie l'anéantissement de sa propre culpabilité.

(42) H.R., I, 171-72.

(43) *Ep. Afflicted Church*, III, 244.

(44) Cf. supra p. 47, note 15.

(45) REG. 1, IV, 75 ; REG. 2, IV, 433.

(46) Laing, VI, 641.

(47) L'eschatologie, pour les contemporains de Knox, n'est pas aussi lointaine que pour les nôtres. D'après les computations des réformateurs, elle devait se situer vers la fin du XVI[e] siècle. En Angleterre, George Joye avait popularisé les commentaires de Mélanchthon (1524), d'Œcolampade (1530), de Conrad Pelicanus (1540) et de Johan Draconites dans un livre intitulé *The Exposicioun of Daniel the Prophete gathered oute of Philip Melanchton, Johan Ecolampadus, Chonrade Pellicane and out of Johan Draconite*. 1545 (Anvers ?) Hugh Latimer y fait allusion (sermon XIX, in *Works*, ed. P.S., vol. I, pp. 364-65) :

« Le monde a été établi pour durer, comme tous les savants l'affirment et le prouvent à l'aide de l'Ecriture, six mille ans. Or sur ce nombre, cinq mille cinq cent cinquante-deux sont déjà écoulés ; ainsi il n'en reste plus que quatre cent quarante-huit. En outre ces jours seront abrégés ; il n'y aura pas complètement six mille ans. *Nam abbreviabuntur dies propter electos*... Donc... tous ces hommes concluent d'après l'Ecriture que le dernier jour ne peut être loin. »

Le premier sermon de Knox (à St-Andrews) développe un thème voisin (Daniel 7 : 24-25) puisqu'il est centré sur l'antéchrist. Toutefois Knox ne fait guère allusion à la fin des temps si ce n'est de façon fugitive comme « this last and most corrupt age ». (O.G.F., VI, 418).

(48) La victoire de l'Eglise est surtout annoncée indirectement par la défaite de l'Anti-Eglise. Le thème de la rétribution revient fréquemment chez Knox.

(49) Lettre XXXVII, IV, 250.

(50) *Ibid.*, IV, 250.

(51) *Ibid.*, IV, 252.

(52) Même si certains ont pu y voir l'allusion à une jeunesse libertine.

(53) Cf. A. Adler, *La Compensation Psychologique de l'Etat d'Infériorité des Organes*, Paris, 1956.

(54) H.R., II, 4.

(55) Ils existent pourtant et Knox ne méconnaît pas l'intervention de Dieu dans l'histoire au profit des persécutés.

(56) Lettre II, à Mrs Bowes, III, 346.

(57) Lettre III, à Mrs Bowes, III, 348.

(58) Lettre VIII, à Mrs Bowes, III, 357.

(59) Lettre XVIII, à Mrs Bowes, III, 377. Cf. PS 6, III, 137, cité supra, p. 30-31.

(60) Cf. P. Janton, *John Knox*, p. 141.

(61) Laing, VI, 632.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE SOUFFRANTE

La souffrance est un trait permanent de l'Eglise. La souffrance personnelle, physique ou morale, jointe aux circonstances dramatiques de ses écrits, explique en partie cette insistance, même après l'avènement du protestantisme en Ecosse (1). « Nous savons qu'en tout temps l'Eglise est sous la croix » (2). Knox fonde son affirmation non seulement sur l'expérience mais sur l'Ecriture. A quelques années d'intervalle il rappelle que la Bible atteste l'historicité de cette vérité. L'épître à la congrégation du château de St-Andrews (1548), *A Comfortable Epistle to the Afflicted Church* (1554), l'*Admonition* (1554), le sermon sur Esaïe (1565) illustrent la persécution de l'Eglise au long des siècles par les exemples favoris de Joseph, de Jacob, de Moïse, de Daniel, d'Etienne et d'autres qui continuent une tradition séculaire à laquelle l'actualité donne du relief : l'image médiévale de la nef de l'Eglise agitée sur l'océan du monde, contrariée par les vents dangereux mais miraculeusement préservée du naufrage, Knox la décrit tout au long de l'*Admonition* et il s'y réfère dans l'introduction du sermon sur Esaïe comme un orateur sûr de sa rhétorique (3). Certes, le réformateur a pu croire un instant que Dieu pouvait relever l'Eglise persécutée et lui assurer un triomphe temporel :

> Car voici mon espoir et mon attente : de même que le Christ Jésus est apparu à ses disciples quand il n'y avait en leur cœur qu'angoisse et désespoir ; et de même qu'il préserva et multiplia leur nombre en dépit des plus rigoureuses persécutions ; de même en fera-t-il de son troupeau affligé dans le royaume d'Angleterre aujourd'hui malgré tous ses ennemis. D'abord, dis-je, mon espoir est qu'une juste vengeance s'abattra sur ces tyrans assoiffés de sang qui crucifient le Christ Jésus dans ses membres parmi vous. Ensuite, sa vérité apparaîtra pour consoler tous ceux qui pleurent à présent, de sorte qu'ils entendront et reconnaîtront la voix de leur berger (4).

Cette prophétie parut s'accomplir en 1558 à la mort de Marie Tudor et en 1560 Knox put entrevoir le jour où l'Ecosse à son tour allait reconnaître la voix de son berger. Mais son espoir ne se réalisa jamais si parfaitement que l'Eglise put se reposer et s'enorgueillir de sa sécurité. Les événements subséquents montrèrent que l'Eglise n'est jamais déchargée de sa croix et le sermon sur Esaïe exprime avec une netteté décisive qui indique peut-être un tournant définitif de la pensée de Knox, que l'Eglise n'accèdera au repos qu'à la fin des temps. « Parce qu'il n'y a pas de repos final pour le corps dans son ensemble avant que le Chef revienne pour le jugement... » (5). « Car les tourments des élus de Dieu ne s'achèveront pas définitivement avant que le Seigneur Jésus revienne restaurer toutes choses en leur perfection » (6).

Dans ces conditions, une Eglise en repos et en sécurité paraît suspecte et oublieuse de sa vocation spécifique, qui est de souffrir. Knox condamne rétrospectivement l'arrogance des fidèles enhardis par les succès politiques du protestantisme. « Car tous, dit-il, paraissaient vivre dans une sécurité et une insouciance telles qu'on eût dit que l'immuable sentence de Dieu, selon laquelle quiconque veut vivre saintement en Jésus-Christ doit souffrir la persécution, ne concernait nullement notre époque » (7). Il rappelle qu'un des thèmes de sa prédication sous Edouard VI était « que la tribulation poursuit très communément l'Eglise où le Christ Jésus est prêché avec le plus de vérité » (8). Il faut conclure de ces citations qu'une Eglise en repos, satisfaite d'elle-même, est une Eglise qui ne cherche pas à « vivre saintement en Jésus-Christ » ou dans laquelle celui-ci n'est pas prêché en toute vérité. Ce peut être une Eglise que le monde laisse en paix parce qu'elle a passé un compromis avec lui, une Eglise de convenance professant hypocritement sa fidèlité sans amender son cœur. Cette Eglise-là se reconnaîtra dans les livres des Chroniques ; elle sait simuler jusqu'à la souffrance :

> Bien qu'elle pliât l'échine et s'affligeât en jeûnant, le cœur restait orgueilleux et rebelle envers Dieu, car elle suivait ses voies corrompues : oppressant ses sujets, appesantissant son joug sur ceux qui ne pouvaient s'en libérer. Au milieu d'elle il y avait des disputes, des discussions, des chuchotements empoisonnés, que dis-je, contestation manifeste et violence de fait, qui sont preuves évidentes d'un cœur orgueilleux et d'une âme impénitente. Et donc Dieu la défiait ouvertement, lors même qu'elle croyait solliciter sa faveur avec beaucoup de gravité. C'est à quoi aujourd'hui, nous qui professons le Seigneur Jésus et avons renoncé aux abominations du papisme en ce royaume d'Ecosse, nous devrions prêter diligente attention. Car ce n'est pas la simple connaissance de la vérité ni sa profession extérieure qui sont acceptables à Dieu. Non, non, chers frères, il exige le fruit de la repentance, qui est de s'écarter du mal et de faire le bien, comme nous pouvons le lire en maint passage des Ecritures (9).

Ce peut être une Eglise qui, pour échapper à la persécution, a ployé le genou devant Baal. Cette Eglise-là prétend qu'elle ne l'adore que des lèvres (10) mais elle n'ose s'avouer qu'elle préfère la sécurité du « méchant Mammon » à la fidélité dangereuse. A ses anciennes paroisses de Berwick et de Newcastle, prudemment retournées à la messe, Knox remontre que cette paix acquise par la trahison se changera en pleurs et en grincements de dents.

> Si je vous flattais en parlant selon vos appétits, disant : « Hélas ! nous ne pouvons remédier à l'iniquité de notre temps, nous ne prenons aucun plaisir à l'idolâtrie, nous déplorons que le sang des innocents coule dans notre pays ; nous aimerions voir pratiquer la vraie religion ; mais à présent les méchants règnent, et par conséquent il nous faut obéir et nous incliner devant le présent : quand Dieu voudra rétablir sa vérité, nous en serons heureux, mais en attendant, nous devons obéir aux lois édictées par nos supérieurs. Dieu connaît nos cœurs et nous espérons qu'il nous fera miséricorde ». Si, dis-je, de cette manière, je vous flattais en disposant des oreillers sous votre tête, à vous qui déjà dormez plongés dans une fatale sécurité, échapperiez-vous pour autant à la vengeance de Dieu ? (11).

Ce peut être encore une Eglise forte de sa multitude, de son ancienneté, de ses traditions. Le prestige qu'elle tire de ses avantages lui fait croire qu'elle peut se soumettre la Parole de Dieu au lieu de se soumettre à elle. C'est là en définitive que gît la divergence entre la Réforme et Rome ; nous y reviendrons plus tard. Le sermon sur la messe prêché en 1550 et la controverse, publiée en 1572, entre Knox et le jésuite Tyrie, dénoncent la fausse sécurité de cette apparente position de force. L'Eglise peut se placer au-dessus de la Révélation, faire des idoles de ses propres « inventions » et ainsi se dresser, divinité rivale, véritable antéchrist, face au Dieu de Jésus-Christ. Cette monstrueuse entreprise prétendant à la déification, c'est-à-dire à la sécurité suprême et au pouvoir absolu, n'est pas troublée par les persécutions du diable, car elle est l'œuvre que le diable lui-même édifie sur l'orgueil humain.

Ce peut être enfin une Eglise « ingrate ». Knox prononce souvent ce mot. Il demande la reconnaissance comme une grâce pour l'Eglise et inversement, il pourchasse l'ingratitude envers Dieu comme un péché capital qui se confond avec l'orgueil, l'orgueil jaloux des mérites et d'une gloire dûs à Dieu seul. L'ingratitude constitue une usurpation à laquelle l'Eglise se laisse entraîner dès qu'elle se sent en sécurité. Alors elle attribue les victoires accordées par son Maître à ses propres activités, ses missions, ses œuvres.

> Tant que nous étions un petit nombre en comparaison de nos ennemis... nous invoquions Dieu, nous le prenions pour protecteur, défenseur, et pour notre seul refuge. Parmi nous on n'entendait personne se vanter de notre multitude, de notre force, ni de notre politique : nous nous bornions à pleurer à

> Dieu... Mais depuis que nos rangs ont grossi et surtout depuis que son Excellence le duc et ses amis se sont joints à nous, on n'a plus entendu que : « Ce seigneur nous apportera tant de lances ; cet homme est écouté : il persuadera le pays ; si ce comte est des nôtres, personne ne s'en prendra à nous sur l'étendue de telle région. » Et ainsi les meilleurs d'entre nous, qui auparavant sentaient que la puissante main de Dieu était notre défense, ont depuis quelque temps mis leur confiance dans la chair (12).

Knox sait que, délivrée de la souffrance, l'Eglise oublie les bienfaits de Dieu et jusqu'à sa délivrance. Il le dit dans cette belle action de grâce prononcée avant l'ouverture du Parlement en 1560 : « Ne laisse pas le souvenir de tes œuvres, avec ingratitude, s'échapper de notre esprit inconstant. Nous confessons et nous reconnaissons, Seigneur, que tout ce que nous avons reçu tombera dans l'oubli parmi nous, tournant ainsi à notre condamnation, si toi, par la puissance de ton Saint-Esprit, tu n'en gardes et maintiens le souvenir présent et perpétuel en nous » (13). C'est pourquoi, dans l'exultation de la victoire, il exhorte l'Eglise à être reconnaissante « avant tout » (14).

Ces exemples que l'on pourrait multiplier montrent à quel point la souffrance est salutaire à l'Eglise. Facilité, hypocrisie, orgueil, oubli que la sécurité engendre mettent en cause son salut et son être : l'oubli de sa faiblesse la conduit à la perdition, l'orgueil de sa force la métamorphose en une figure satanique. La souffrance, qui est sa condition de vie ordinaire, apparaît comme la condition de sa vie. En face d'elle se révèlent les intentions profondes, les options essentielles, l'essence. Si nous mettons en égalité souffrance et situation d'infériorité, le refus de la souffrance équivaut à une recherche plus ou moins affirmée de la supériorité. Nous renouons ici avec un thème connu. L'analyse de Knox, dans les exemples cités, prouve que, de par sa nature humaine, l'Eglise recule instinctivement devant l'humiliation, oublie volontiers sa pauvreté, quand elle n'entreprend pas de se déifier. Dans la mesure où elle participe de la chair, elle aspire à la supériorité selon la chair. Or Knox dénonce cette attitude comme diabolique, car sous tous ses aspects — vice, lâcheté, orgueil — elle consiste à préférer la satisfaction de la chair à l'obéissance à Dieu. Il faut donc que l'Eglise soit constamment humiliée selon la chair, c'est-à-dire selon le jugement du monde. Il n'y a d'Eglise que là où le monde juge qu'il y a infériorité. Soulignons ceci dès maintenant. Assumer cette infériorité-là est le signe de l'Eglise, et cette acceptation comporte, nous l'avons vu (15), une victoire que le monde ne sait pas encore.

La sécurité de l'Eglise est donc à bon droit suspecte. L'insécurité, au contraire, est son lot. Par là, l'Anti-Eglise est indispensable à la vie de l'Eglise, vie représentée essentiellement comme défensive, sans que cette position puisse signifier repliement ou étiolement de l'être ; car en supportant la souffrance infligée de l'extérieur, l'Eglise apprend à la conquérir. Alors que l'Anti-Eglise cherche à remporter la victoire

sur quelqu'un, l'Eglise cherche à la remporter sur soi-même. C'est de cette manière que son être se purifie et s'affine, se rapprochant ainsi de Jésus-Christ. L'épreuve apparaît donc nécessaire, et d'ailleurs elle ne manque pas, car si elle est la chance de l'Eglise, elle est aussi celle de Satan, toujours intriguant pour étendre son empire.

> Toute l'activité de Satan vise à tourmenter par divers assauts ceux qui commencent à lui désobéir et à se déclarer ennemis de l'iniquité ; son but est invariable : mettre la division dans leur conscience entre eux et Dieu, afin qu'ils ne se reposent pas sur ses promesses certaines. Et pour les en persuader, il invente et utilise divers arguments. Parfois il leur rappelle les péchés de leur jeunesse et ceux qu'ils ont commis du temps de leur aveuglement ; très souvent il leur objecte leur ingratitude envers Dieu et leurs imperfections actuelles. Par maladie, pauvreté, soucis domestiques ou par persécution, il peut alléguer le courroux d'un Dieu impitoyable. Ou, par la croix spirituelle que peu ressentent et dont moins encore comprennent l'utilité et le bienfait, il voudrait désespérer les enfants de Dieu, tandis que par d'autres façons innombrables il cherche, tel un lion qui rôde en rugissant, à saper et détruire notre foi (16).

Toutes ces épreuves constituent la tentation... La souffrance est une tentation. Knox a consacré à ce thème une épître restée inachevée, l'*Exposition sur le Chapitre IV de Matthieu,* où il distingue deux sortes de tentation. Celle que nous venons de mentionner est l'œuvre de Satan ; mais Knox apporte des précisions importantes :

> Autrement, tentation, ou tenter, est pris en mauvaise part ; c'est-à-dire que l'assaillant ou l'attaquant vise à détruire et confondre l'assailli : comme lorsque Satan tenta la femme dans le jardin, qu'il tenta Job par diverses tribulations et David par adultère. Les Scribes et les Pharisiens tentèrent le Christ par différentes ruses, questions et subtilités. Et de cette manière, dit saint Jacques, « Dieu ne tente personne », c'est-à-dire que, par tentation procédant directement de lui, il ne vise la destruction de personne (17).

Il ajoute que Dieu fixe des limites à cette tentation. Satan ne put pas retenir David dans l'état de péché ; s'il frappa Job et l'avilit, il ne put le forcer à blasphémer. Ce qui permet à notre théologien de conclure :

> Et donc, bien que parfois nous soyons sans armes exposés à la gueule de Satan, ne croyons pas pour autant que Dieu nous a rejetés et qu'il ne prend pas soin de nous. Non, il lâche la bride à Satan qui fait rage, comme pour le laisser triompher un moment, afin que le venin de sa méchanceté déversé contre les élus de Dieu se retourne contre lui et le confonde, et que la délivrance de ses enfants serve à la gloire de Dieu et au réconfort des affligés (18).

Satan est finalement frustré de ses initiatives et replongé dans la confusion (19), mais sa tentation ne sera pas restée sans effet positif :

> Et c'est ici que réside, chers frères, mon singulier réconfort, aujourd'hui que j'apprends comment, au royaume d'Angleterre, ces tyrans sanguinaires tuent, égorgent, détruisent et dévorent hommes et femmes, comme des lions avides et déchaînés. De tout cœur j'élève les yeux (selon que mon iniquité et la douleur présente le permettent) et je dis à mon Père céleste :
>
> « O Seigneur ! ta main a déchaîné ces cruels tyrans pour punir notre ingratitude passée, mais nous espérons que tu ne les feras pas triompher pour toujours ; quand tu nous auras corrigés pour un peu de temps, et que tu auras déclaré au monde la tyrannie cachée dans leurs cœurs gonflés d'orgueil tu briseras leurs mâchoires et tu les enfermeras à nouveau dans leurs antres, pour que la postérité loue ton nom devant l'Assemblée. Amen » (20).

On voit ainsi que même lorsque la tentation semble procéder directement de Satan, Dieu sait la limiter et poursuit à travers elle son dessein sur l'Eglise. Satan peut bien revendiquer le mérite de ses initiatives et de ses inventions malfaisantes. Dieu qui se sert de lui, ne lui dicte pas les tourments qu'il doit infliger aux hommes, mais il les permet jusqu'au temps déterminé par lui. C'est que la tentation œuvre au salut de l'Eglise et concourt au dessein divin. Ainsi la tentation qui émane de Satan rejoint par ses effets, aux yeux de Dieu, celle qui provient directement de lui-même. De cette façon Dieu tenta Abraham et Israël. « Et cette tentation est toujours bonne parce qu'elle procède immédiatement de Dieu, pour manifester les mouvements secrets du cœur humain, la puissance de la parole divine et la grande douceur de Dieu envers les infirmités (péchés horribles et rébellions) de ceux qu'il a reçus sous sa gouverne et protection » (21).

Knox a accordé beaucoup d'attention à cette tentation que constitue la souffrance. Son *Exposition* du Psaume 6 adressée à Mrs Bowes, âme tourmentée à l'extrême, et sa correspondance avec cette dernière pendant les années 1553-54, époque où lui-même est en proie à la souffrance physique, recherchent les causes et le but de cet état permanent dans lequel gémit l'Eglise. D'emblée il affirme, sans distinction d'origine, que toute souffrance vient de Dieu. Commentant le premier verset du psaume il écrit :

> D'abord il faut noter que le prophète reconnaît que tous les tourments qu'il endure, tant ceux du corps que de l'esprit, sont envoyés par Dieu et ne lui échoient pas par hasard. Car c'est ici en particulier que diffèrent les fils de Dieu et les réprouvés ; les fils de Dieu savent que l'adversité comme la prospérité sont données de Dieu seul, Job en témoigne. Et donc,

> dans la prospérité, ils ne s'enflent pas ni ne s'enorgueillissent, mais même au jour de la joie et du repos ils attendent tourments et peines. Inversement, dans l'adversité ils ne sont pas privés de réconfort ; mais d'une façon ou d'une autre, Dieu leur montre que leur souffrance prendra fin. Au contraire, les réprouvés ou bien prennent toute chose comme venant du hasard, ou bien se font une idole de leur sagesse ; dans la prospérité ils s'enflent jusqu'à oublier Dieu, sans se soucier si l'épreuve suit ; et dans l'adversité ils sont si abattus qu'ils n'attendent plus que l'enfer (22).

Ce passage nous rappellera en passant que la souffrance sert à distinguer l'Eglise du monde, mais l'important réside dans le comportement des élus en face de la sécurité. Nous avons trop dit combien la sécurité paraît anormale dans l'Eglise pour être surpris de cette attitude. Lorsque la sécurité se présente comme une anomalie et la souffrance comme le normal, on peut s'attendre à des troubles du comportement résultant de ce renversement des termes. Il importe, à ce point, de savoir que Mrs Bowes offre les symptômes caractéristiques de l'angoisse (23) et que Knox, s'il s'avoua parfois dépassé par ce cas, reconnut qu'il existait entre eux « une congruence d'esprit » (24). Il a pu vouloir rassurer sa correspondante en l'intégrant à une communauté d'angoissés : l'Eglise. Cette distorsion s'opère imperceptiblement lorsqu'il cite les précurseurs de Mrs Bowes dans l'épreuve : « Vous avez David, Job, Daniel et tous les autres saints de Dieu qui partagent votre condition » (25). Sans prendre au pied de la lettre cette généralisation imposée peut-être par le désir de guérir une âme morbide, il faut constater pourtant que l'Eglise de Knox manifeste beaucoup de réserve vis-à-vis des joies profanes. Elle attend tourment et peine au jour du repos, comme si sa sécurité pouvait offenser son Dieu. Quand nous aurions précisé que ce n'est pas la joie en elle-même qui offense Dieu mais l'oubli ou l'orgueil latent en elle, il resterait à prouver que toutes les joies sont orgueilleuses ou ingrates. C'est pourtant bien ce que semblent craindre les élus. Leur incertitude dans le plaisir trahit une mauvaise conscience permanente qui provient moins de leur péché réel que de leur notion d'un Dieu jaloux et vengeur, susceptible autant qu'une divinité grecque à l'insolence du bonheur. Le Dieu de Knox, en effet, n'aime pas qu'on l'oublie. En tant que son messager, Knox ne se prive pas de prophétiser le courroux sur les Eglises faiblissantes (26) sans parler des contempteurs manifestes de la Parole. En 1565, devant les dangers de la Contre-Réforme, l'Eglise d'Ecosse décide de proclamer un jeûne national d'humiliation. Ce geste a un caractère nettement défensif. Le protestantisme installé depuis cinq ans fait son examen de conscience. La jeunesse de Marie Stuart a séduit bien des rudes guerriers de la Congrégation ; la noblesse se lasse de la sévérité des prédicateurs et la bourgeoisie mesure sa générosité ; la reine entend la messe en privé, des évêques sont encore en place, la subsistance des pasteurs n'est pas assurée. Knox énumère cinq causes à ce jeûne

qui indiquent toutes que l'Eglise réagit à une menace : « la crainte de l'ennemi », « le visage courroucé de Dieu tout-puissant », « sa menace de destruction », « une iniquité nouvelle qui jusque-là n'était pas bien comprise » — en d'autres termes, un affinement du sentiment de culpabilité — et « le zèle ardent pour la préservation du peuple de Dieu » (27). Deux de ces causes expriment la crainte immédiate de Dieu, les autres le mettent en cause indirectement : pour punir un péché jusqu'alors inconscient, il va envoyer les ennemis détruire son peuple. Si cette époque, habituée à l'outrance, maniait volontiers l'hyperbole pour effrayer les endurcis, toutefois cette thérapeutique avait de quoi terrifier les consciences hypersensibles comme celle de Mrs Bowes.

La conception d'un dieu jaloux prêt à rendre œil pour œil et dent pour dent à l'Eglise, était donc propre à créer et à entretenir la mauvaise conscience. D'où l'incertitude et l'appréhension du chrétien assez bien exprimées dans le dernier passage cité de l'*Exposition* du Psaume 6. Le croyant n'est jamais sûr de sa tranquillité, il a toujours quelque chose à se reprocher, qui n'échappe pas au regard scrutateur de la divinité ; le sentiment de sécurité, même passager, ne peut être engendré que par l'aveuglement sur soi-même.

> Extérieurement je ne connais pas d'idolâtrie ; mais mon cœur pervers aime le moi et ne peut s'empêcher de suivre des idées vaines, que dis-je, les idées mêmes qui sont la source de l'idolâtrie. Mes mains n'ont pas commis de crime ; mais je n'aide pas mon frère dans le besoin aussi libéralement que je le puis et le dois. Je ne dérobe ni cheval, ni argent, ni vêtements à mon prochain ; mais ma petite part de richesses, je ne la distribue pas comme sa sainte loi le requiert. Je ne porte pas de faux témoignages, au tribunal ou en public, contre mon prochain ; mais je ne déclare pas la vérité de Dieu avec la hardiesse de son vrai messager. Et ainsi, pour finir, il n'y a pas de vice répugnant à la sainte volonté de Dieu exprimée dans sa loi, dont mon cœur ne soit infecté (28).

Ainsi l'angoisse de quelques-uns a-t-elle affiné la conscience de beaucoup d'autres en la sensibilisant à la culpabilité ; mais cette susceptibilité plus vibrante s'accompagne d'une certaine contrainte dans l'expression des émotions et des instincts, encore très franche au XVI^e^ siècle. Pour ne pas mécontenter Dieu, l'homme a appris la retenue ; l'Eglise lui a enseigné à se méfier de lui-même. C'est là une ligne de clivage entre l'Eglise et le monde. Dans la sécurité les impies s'enorgueillissent ; ils se croient fiers de la force qu'ils s'imaginent. Dieu n'existe pas pour eux parce qu'ils n'en ont pas besoin. A l'opposé, l'Eglise rassemble ceux qui, comme Knox, ressentent leur insuffisance, leur dépendance, qui recourent toujours à une garantie hors d'eux-mêmes et qui vivent dans l'angoisse que cette protection leur manque ou que leur protecteur se retourne contre eux. L'examen, ou mieux, l'inquisition, qui ne prononce jamais de verdict favorable

à la conscience, tel que le jeûne public de 1565, est un exercice d'humiliation devant prouver au dieu jaloux que nulle prétention humaine ne lui dispute sa divinité, conjurant ainsi les périls de l'hubris et abandonnant « à Dieu seul la gloire ».

L'Eglise n'existe que dans cette position d'infériorité, elle ne subsiste que si elle s'y maintient. Elle est soumise, au sens de « mise sous » ; sa vocation la destine à souffrir (sub-ferre) et à subir (sub-ire) : comme dit Knox, elle est en tout temps « sous la croix ». Dans ces conditions on comprend qu'il la mette sans cesse en garde contre les deux pièges tendus à l'homme naturel : l'idolâtrie, qui consiste à préférer un culte issu du cerveau humain à celui exigé par Dieu, et l'orgueil, qui repousse toute dépendance vis-à-vis du Créateur ; mais au fond, toute insoumission repose sur l'orgueil, car elle implique que, par un choix différent de celui de Dieu, l'homme s'est donné lui-même pour maître. Cette tentation peut se présenter à l'Eglise sous une forme autrement subtile que l'idolâtrie dorée du catholicisme. L'Eglise peut être tentée de s'enorgueillir d'être l'Eglise, de sa soumission, de ses souffrances même.

> Il existe un orgueil spirituel qu'il est long de supprimer même chez les enfants élus de Dieu, comme en témoigne saint Paul... Je puis vous en parler par expérience. Je me suis trouvé parfois dans un état de sécurité tel que je n'éprouvais ni regret pour mon péché, ni mécontentement envers moi-même pour les fautes dont je me rendais coupable ; bien plutôt mon cœur se flattait ainsi dans sa vanité (j'écris la vérité à ma confusion et à la gloire de mon Père céleste en Jésus-Christ) : « Tu as souffert de grands tourments pour professer la vérité du Christ. Dieu a fait de grandes choses pour toi en te délivrant de cette captivité très cruelle. Il t'a appelé à un poste entouré d'honneurs et tes peines ne sont pas sans fruit ; tu devrais donc te réjouir et louer Dieu. » O, mère, le subtil serpent qui versait ainsi son venin à mon insu ! Mais béni soit mon Dieu qui ne m'a pas permis de dormir longtemps dans cet état ! Je bus, peu après m'être ainsi flatté, une coupe de contre-poison dont l'amertume reste encore si forte dans mon cœur, que tout ce que j'ai souffert, je le tiens pour de l'ordure, et que je me considère digne d'être damné pour mon ingratitude envers mon Dieu (29).

Il est certainement difficile à l'Eglise de ne pas louer Dieu de façon pharisaïque. Cette tentation poursuivait Knox lui-même sur son lit de mort (30). Peut-être, dans l'occident chrétien du XX^e^ siècle, l'Eglise a-t-elle moins de peine à se persuader qu'elle est la servante inutile, encore qu'il puisse lui répugner à tenir tant d'œuvres bienfaisantes pour « de l'ordure ». Il lui faut pourtant écouter le réformateur dire qu'elle doit orienter toute sa vie par rapport aux deux pôles de la « confusion » du moi et de la « gloire » de Dieu, et que tout sentiment d'auto-satisfaction, toute complaisance envers soi-même est un « sommeil » dont elle peut s'attendre à être tirée par la souffrance ; car,

comme l'écrit Knox dans la même épître, « sa Majesté, qui seule sait de quelle pâte l'homme est pétri, et qui fait concourir toutes choses au bien de ses élus, sait aussi combien les tourments sont nécessaires pour humilier l'orgueil de notre nature corrompue » (31).

C'est le rôle de la souffrance que d'amener l'Eglise à une humilité totale. Au premier abord elle apparaît comme une punition (32), mais alors que Satan fait d'elle une fin en soi, Dieu l'utilise pour appeler ceux qui sont perdus et rappeler ceux qui s'égarent. L'*Exposition sur le Psaume 6* décrit les principales étapes de ce processus :

> La première est de provoquer chez l'élu de Dieu une haine du péché et une repentance sans feinte ; cette cause, tout bien considéré, suffirait à nous rendre supportables tous les tourments spirituels et physiques. Car voyant que sans repentance nul ne parvient à obtenir miséricorde de Dieu (car celui dont la sagesse est infinie la destine à ceux qui se convertissent au sentiment de leur péché) et que sans miséricorde nul ne parvient au bonheur, ne faut-il pas accueillir avec joie ce qui nous fait comprendre la nature de la repentance ?
>
> La repentance est faite de la connaissance du péché, de componction et haine du péché, jointes à l'espoir de la miséricorde. Evidemment, même les enfants de Dieu n'ont pas à tout moment une juste connaissance du péché (c'est-à-dire combien Dieu l'exècre), encore moins en ressentent-ils la douleur et la haine. Sinon, de même ils ne pourraient pécher, de même ils ne pourraient jamais (conscients du courroux divin que le péché provoque) prendre plaisir à rien qui concerne la chair : ainsi la femme, destinée par Dieu à la procréation avec l'aide de l'homme, ne pourrait prendre plaisir à l'homme si en tout temps elle éprouvait les douleurs de l'enfantement. Mais de peur que les fils de Dieu n'atteignent le comble de l'insolence, comme les enfants du monde, il leur envoie un peu de la coupe en question. En en buvant ils parviennent à une connaissance qu'ils n'avaient pas avant. Car alors, ils sentent le courroux divin à l'œuvre contre le péché ; par quoi ils apprennent que la justice de Dieu est telle que lui-même la déclare et qu'il ne peut laisser aucun péché impuni. Et ainsi ils commencent et à regretter leurs offenses et à les détester, ce qui leur serait impossible autrement. Car rien n'est aussi agréable que le péché à la nature humaine corrompue ; et les choses qui lui sont agréables la nature d'elle-même ne peut les haïr (33).

Le premier temps consiste ainsi à culpabiliser une conscience endormie ou aveugle. Chez les angoissés comme Knox et Mrs Bowes dont la conscience reste en éveil, cette culpabilité mobilise des impulsions d'auto-agressivité évidentes dans leur acharnement contre le moi dont nous apprécierons plus loin la portée. Il est remarquable en effet que, devant l'accusation de la souffrance, Knox, faisant parler David, ne cherche pas de faux-fuyants, mais attribue d'emblée au moi toute

la responsabilité du châtiment « que moi, misérable que je suis, j'ai provoqué contre moi-même par mes horribles péchés », — ou encore — « que, par mon iniquité, j'ai provoqué contre moi » (34). Il est facile de présumer que cette agressivité engendre une activité auto-punitive reconnaissable dans le jeûne de 1565-66 et, plus généralement, dans cette partie de l'ascèse que Knox appelle mortification de la chair ; mais nous savons aussi que, d'un autre côté, elle se développe progressivement en haine destructive : la « haine parfaite », dirigée contre les grands mythes de Satan et de l'Anti-Eglise, qui cristallisent autour d'eux l'auto-punition du coupable.

L'argument de la souffrance ainsi présenté par Knox n'est pas fait pour convaincre le monde. Tout plaisir de la chair, précise-t-il, n'est possible qu'en raison de l'oubli du péché et de l'oubli de Dieu. Si l'homme avait conscience du courroux divin que suscitent ses manquements, il ne pourrait plus trouver plaisir en rien de ce qui concerne la chair. En d'autres termes, il faudrait pour vivre en Dieu que la souffrance ramène sans cesse l'incessant pécheur à l'horreur du péché ; à son tour, la prise de conscience provoquée par l'épreuve devrait conduire le repenti à renoncer totalement aux plaisirs. La ligne sous-jacente d'auto-agressivité se trouve ainsi renforcée. Davantage, ce qui n'étaient qu'impulsions subconscientes affleure au niveau de la conscience, cherche à se formuler sur le plan de l'intellect en énoncé théologique et finit par se donner comme vérité générale : ainsi, dit Knox en substance, procède le salut. Si cette théorie n'a pas de quoi séduire « le monde », elle porte la marque et la consolation des grands angoissés. Outre la délectation à l'auto-punition, comment ne pas y déceler en effet un secret espoir ? Nous sommes angoissés, se disent Knox et Mrs Bowes l'un à l'autre, mais tous ceux qui aspirent au salut le sont et le seront. Eux que le monde ne comprend pas, qui n'osent s'intégrer à lui et qui l'accusent de leur souffrance, éprouvent le besoin d'une société de semblables, de « frères ». L'Eglise n'est pas seulement une société de réadaptation mais d'abord une société adaptée à leur cas.

La deuxième partie de cette didactique de la souffrance est la connaissance du Médiateur.

> Mais dans ce conflit, de même que les enfants de Dieu éprouvent des tourments, et des plus douloureux, qu'ils se désolent et commencent, grâce au Saint-Esprit, à haïr le péché, de même aussi ils parviennent à une connaissance supérieure : un homme ne peut se sauver lui-même. Car comment se sauvera-t-il de l'enfer, lui qui ne peut se sauver de l'angoisse ni des tourments ici-bas dans la chair, alors qu'il possède force, esprit, raison et entendement ? Il faut donc qu'il soit contraint de reconnaître en son cœur la nécessité absolue, entre la justice divine et l'humanité, d'un Médiateur qui ne soit pas issu de la postérité d'Adam, bien plus, qui ne soit pas uniquement créature. Et par la connaissance de ce Médiateur, l'affligé enfin perçoit et acquiert un sentiment net des miséricordes infinies que

> Dieu déclare à l'humanité, encore qu'elles ne soient pas aussi sensibles que la douleur (35).

La chair, toutefois, ne trouve guère son compte à cette connaissance. La miséricorde divine n'est pas aussi immédiatement perceptible que la souffrance ; « la douleur, malgré cette connaissance, ne disparaît pas rapidement » ; le seul bienfait qu'elle apporte se borne à « quelque espoir que toute douleur prendra fin ». L'affligé continue à « sangloter et gémir en implorant la fin de sa souffrance » (36). Ce médiateur n'est pas un guérisseur. Knox s'est accroché à lui pour lui demander, non de le délivrer de la souffrance mais de la supporter. Non pas qu'il écarte de sa prière toute préoccupation matérielle. Le chrétien doit prier hardiment pour la préservation du corps et de la santé, comme pour la délivrance des soucis et le succès de ses entreprises. Mais il n'oubliera pas que Dieu peut différer longtemps l'exaucement de la prière et que l'Eglise est en tout temps sous la croix : il lui faut donc offrir son obéissance à Dieu et demander la grâce de supporter l'épreuve avec patience (37). La délivrance de la souffrance ne saurait être considérée comme une fin en soi. La seule fin qu'il faille rechercher en premier est le salut, « le vrai bonheur », auquel on n'accède précisément que par l'épreuve. Il ne convient donc pas de s'irriter de ce que Dieu tarde souvent à satisfaire les aspirations de la chair, car il a en vue une fin plus excellente.

> Et parfois, qui plus est, Dieu accorde la prière de l'esprit là où il refuse le désir de la chair ; car la prière de l'esprit est toujours d'atteindre le vrai bonheur dans lequel nous ne devons entrer que par la tribulation et finalement par la mort, toutes deux abhorrées de la nature humaine ; et donc la chair, sous la croix, en présence de la mort, implore ardemment une délivrance rapide. Mais Dieu, qui seul sait ce qu'il nous faut, diffère parfois de délivrer ses élus, et parfois leur donne à boire, avant l'âge, la coupe amère de la mort physique, pour leur apporter le remède et la guérison de toute infirmité... Car quoi qu'il advienne de nos corps, Dieu donnera un réconfort indicible à l'esprit et dirigera tout pour notre bien, au-delà de nos espérances (38).

Aucun appel au miracle, au merveilleux, à la guérison divine au sens pentecôtiste. Tout se passe comme si Jésus n'avait pas guéri les malades ou ne leur avait appris qu'à supporter le mal ; comme si son ministère de guérison était clos. Knox et ses contemporains prennent la souffrance comme une composante inévitable de la vie. Ils en viennent alors à dissocier le salut de la chair de celui de l'esprit. Ne pouvant, ou ne voulant se libérer de la souffrance, ils tentent de la dépasser ; pour lui ôter son aiguillon ils l'intègrent à leur système théologique, la justifient, la rendent indispensable en tant que voie d'accès à un salut supérieur, celui de l'âme. Mais s'ils arrivent à se réconcilier intellectuellement et sensiblement à l'idée de souffrance,

la chair ne se réconcilie pas avec la souffrance elle-même. « Je sais combien est dur le combat entre l'esprit et la chair, sous la lourde croix de l'affliction, quand, loin de la protection du monde, seule la mort apparaît imminente. Je sais les plaintes, les murmures et la rancœur de la chair ; je sais l'irritation, la colère et l'indignation qu'elle conçoit contre Dieu, révoquant toutes ses promesses en doute, et prête à chaque heure à abandonner Dieu complètement » (39). Cette rancœur qui ne va pas jusqu'au bout de la révolte contre Dieu se retourne contre le sujet en agressivité auto-punitive. La « méchante carcasse » s'inflige à elle-même la punition de sa souffrance. Il s'agit désormais de combattre et de rabattre la chair devenue coupable de ses propres misères. L'humilité, l'avilissement volontaires sont le prix de la fidélité à Dieu (40). Le moi arrive ainsi à accepter la souffrance, mais en se reniant lui-même ; il sort brisé de l'épreuve, humilié et abject ; il n'a plus confiance en soi ; il tremble sans cesse dans la crainte d'offenser Dieu ou de se voir rejeté par lui (41). Le comble de l'humiliation et de l'auto-agressivité est la négation complète du moi. Knox parle de « mortifier » le péché chaque jour mais en réalité c'est le corps qu'il tue (42). Il soupire d'être délivré par la mort de ce « corps de mort » (43) et présente celle-ci, sans ironie aucune, comme « le remède et la guérison de toute infirmité » (44).

La vie spirituelle est faite de cet effort permanent de péjoration du sujet. Une des causes pour lesquelles Dieu envoie la souffrance, explique Knox, est de détacher ses enfants des vanités de la chair, car la nature humaine s'adonne si volontiers aux choses présentes, qu'à moins d'avoir un autre pédagogue que la raison, elle ne peut apprendre à désirer le Royaume. Sans la croix de l'affliction, l'Eglise ne peut prier sincèrement « que ton règne vienne » (45). Toutefois Dieu n'oublie pas qu'il a promis de l'établir. Non seulement il lui rappelle sa vocation, mais encore il commence à l'accomplir avec prudence. Commentant Deutéronome 7 : 22 et 8 : 12-17 (46), où il découvre une allégorie, Knox revient à la cause essentielle de la souffrance, qui est d'empêcher l'Eglise, comme l'individu, de tomber dans l'orgueil.

> Considérez, sœur bien-aimée, que les dangers et les fautes que Dieu a prévus chez les Israëlites, nous aussi, nous devons les redouter ; car tout cela leur est arrivé en manière d'allégorie. Ils étaient en Egypte, punis dans leurs corps par un tyran cruel ; nous étions asservis en esprit au diable par le péché et l'incrédulité. Dieu leur donna un pays où coulaient le lait et le miel, et qu'ils n'avaient pas mérité ; Dieu nous a ouvert la connaissance du Christ Jésus que nous ne méritions ni espérions. Ils étaient incapables de défendre le pays après en avoir pris possession ; nous sommes incapables de demeurer dans la vraie connaissance du Christ autrement que par sa grâce. Dieu laissa subsister des ennemis pour les éprouver ; le péché reste en nous pour nous apprendre à combattre. Sans ces ennemis, les bêtes sauvages se seraient multipliées contre eux ; sans les

> choses qui nous tourmentent le plus, des bêtes plus féroces nous domineraient, telles que la confiance en nous, l'arrogance, l'oubli de l'état duquel Dieu nous a tirés, joints au mépris des mérites du Christ ; ces péchés-là sont des bêtes, hélas, qui dévorent bien des hommes (47).

L'expérience, ajoute-t-il, prouve que ces bêtes ont attaqué l'Eglise par son côté le plus sensible : l'hérésie pélagienne a affirmé que l'homme pouvait à lui seul accomplir la loi et mériter la grâce ; la scolastique a prôné le mérite des œuvres, et la papauté a admis pareilles prétentions humaines à la justification. C'est pour défendre l'Eglise contre l'orgueil toujours renaissant que Dieu a épargné ses ennemis « pour que nous soyons désolés du péché et que nous le haïssions ; pour que nous reconnaissions le seul Médiateur et la dignité de son office ; pour que nous désirions sincèrement la venue du Seigneur Jésus et que nous ne soyons ni présomptueux, estimant la mort du Christ de peu de valeur, ni oublieux de notre état ancien et de nos misères passées » (48). L'homme qui a compris cette rude leçon en arrive alors à embrasser la verge qui le frappe (49) et on pourrait croire que la vie spirituelle se confond avec la recherche de la douleur et de l'humiliation.

Cependant Knox ne dit pas qu'il faille rechercher la souffrance. Il dit qu'il faut s'y préparer et il édifie un système défensif pour le jour de l'épreuve. Dans un souci pastoral qui s'adresse tout particulièrement à Mrs Bowes, il s'efforce de réconcilier ceux qui souffrent avec leur état, à résoudre les contradictions qui divisent leur esprit, à intégrer l'absurde à un tout cohérent, et les coups douloureux du sort à un dessein bienveillant. En d'autres termes, il essaie de transformer le signe négatif de la souffrance en un signe positif. Aussi n'est-elle pas une fin en soi. L'humiliation qu'il réclame totale, n'est jamais qu'un seuil, le plus bas possible, qui débouche sur la gloire. Les élus doivent se réjouir de l'épreuve « parce que notre gloire ne peut être parfaite avant que nous ayons goûté de cette coupe, laquelle, bien que détestable à la chair, est cependant très bienfaisante et profitable pour nous » (50). Loin d'aboutir à une position d'infériorité définitive, elle conduit à une position de supériorité selon un processus bien connu de la tradition médiévale et de Calvin. Knox montre que souffrir signifie imiter le Christ, s'insérer dans sa vie, se greffer à son corps ; il affirme, en somme, que la souffrance est une sorte de participation à la vie divine, la seule, finalement, qui s'avère accessible au pécheur, ce qui revient à diviniser cette partie humiliante de la vie humaine que représente la souffrance.

> Mais à présent, chère mère, nous avons un motif de joie, car notre Père céleste... commence maintenant à corriger notre cœur tortueux et à nous rendre semblables, en ce que nous souffrons les afflictions, la honte et le mépris du monde, au grand pasteur de nos âmes ; qui, par beaucoup de tribulations, est entré dans sa gloire, comme doit y entrer quiconque est destiné au Royaume (51).

Ce thème revient fréquemment dans sa correspondance avec Mrs Bowes dans le courant de 1553-54. « Quant à votre croix spirituelle, chère mère, il a fallu que Christ souffrît pour entrer dans sa gloire et il faut nécessairement que chacun des membres de son corps, selon sa condition et en son temps, souffre avec le chef » (52). La souffrance, tendue vers la « gloire », conforme le chrétien à l'image de Dieu. Cette idée n'est pas neuve. Elle figure dans l'*Institution Chrétienne*, dès 1536-39, tout au long du chapitre « De la vie chrétienne » (53). Knox a pu la retrouver dans une œuvre de Coverdale, *A Spiritual and Most Precious Pearl*, de 1550, qui est la traduction d'un traité d'Otto Wermuller. Vermigli (Pierre Martyr) la reprendra à son tour en 1556 dans une lettre aux habitants de Lucques (54) et on pourrait ajouter le témoignage de Jewel et celui encore plus poignant de Hooper et de Latimer (55). Dans la correspondance privée et les épîtres des martyrs adressées à toute l'Eglise, elle retentit comme une exhortation ou une consolation. N'est-il pas significatif qu'elle apparaisse avec tant de force précisément au moment où la souffrance et la mort sont le lot quotidien de l'Eglise ? Chez Knox elle prend un relief particulier. Cela tient en partie au style de l'auteur, que l'on devine, à sa sincérité directe et véhémente, vitalement impliqué dans ce qu'il écrit ; cela tient aussi au hasard qui nous a conservé la correspondance avec Mrs Bowes ; elle nous permet de suivre toute une veine, rouge et palpitante, de la sensibilité intime du réformateur, alors que les confessions d'un Hooper ou d'un Latimer, écrites en une heure unique de leur histoire, gardent de ce fait un caractère exceptionnel et s'apparentent moins naturellement à ce que nous connaissons de leur œuvre. Le thème de la glorification de l'Église par la participation aux souffrances du Christ, traverse presque toute l'œuvre de Knox. Outre les lettres à Mrs Bowes, on peut citer comme point de repère l'*Epître à la Congrégation du Château de St-Andrews* (56) et une prière écrite en 1565 et publiée en 1572 avec la Réponse à Tyrie (57).

Enfin, Knox rapproche volontiers ce thème de celui du renoncement. Si la souffrance conforme le croyant à l'image divine, le renoncement doit mortifier et anéantir toute prétention du moi à être ou posséder quelque chose qui ne soit pas Dieu lui-même.

> Mère, ne soyez pas abattue, car Dieu mettra fin à toutes nos douleurs. Les tourments de cette vie, ceux du corps et de l'esprit, déclarent que nous sommes membres de Celui qui nous a précédés dans la gloire à travers des afflictions de toutes sortes. La chair, sous la croix, ne peut rien que gémir et pleurer, et ce n'est pas surprenant, car sa corruption la contraint, par amour du moi, à murmurer contre Dieu. Mais il est miséricordieux, Celui qui ne veut exiger de nous, ses faibles créatures, ayant le vouloir mais non le pouvoir, au-delà de ce que la chair peut donner, c'est-à-dire rien du tout, comme en témoigne l'apôtre Paul en disant : « Je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, ne subsiste aucun bien. » Si quelque bien apparaît, il

> n'est pas à nous, ni de nous, mais c'est le don gratuit de celui qui protège ses enfants affligés. Le principal signe de la faveur divine est que nous savons et comprenons sans feinte que nous ne sommes rien sans son appui, et que nous désespérons de tout en nous-mêmes, car alors nous devons aspirer à l'aide de notre Dieu (58).

« Dépendre du Christ seul », comme il le dit encore, c'est donc apprendre à s'emplir de la volonté divine, et cette ascèse, qui rejoint celle de l'*imitatio*, confirme que le but de la vie chrétienne est la ressemblance avec Dieu. L'image de l'Eglise, corps du Christ, prend alors tout son sens et pousse la ressemblance jusqu'à l'identité.

En tout ceci il ne faut pas chercher l'originalité de Knox dans les thèmes eux-mêmes mais dans leur association et leur fréquence. D'autres ont exprimé ces choses sans éveiller les soupçons du psychologue. Donnons-en pour exemple celui de Bradford dont l'épître de captivité *Exhortation à souffrir patiemment tourments et afflictions pour la cause du Christ* (59), comparée aux écrits de Knox, garde un caractère didactique et froid malgré les circonstances tragiques de sa composition. Comme Knox dans l'*Exposition sur le Psaume 6*, il s'enquiert des causes et des avantages de la souffrance et il en découvre quatre : elle révèle la pureté de Dieu et la corruption de l'homme, elle incite à la repentance et à l'humilité, elle enseigne la sagesse divine, la folie humaine, la méchanceté de Satan, et suscite le désir de s'unir au Christ pour se conformer à lui ; enfin, elle démontre la présence, la providence et la puissance de Dieu au sein de vies oublieuses et ingrates, qui recherchent la sécurité dans l'égoïsme et la confiance en soi. Presque tous les thèmes de Knox s'y retrouvent. Ce qu'on ne retrouve pas, c'est la profondeur dans l'humiliation, le désespoir dans l'impuissance de la chair, la passion à espérer contre toute espérance, la véhémence de l'aspiration à vivre en Christ. Au contraire, ce qui frappe chez Bradford, c'est l'immense sérénité du confesseur assuré de souper, un soir très proche, avec son sauveur. Il ne connaît ni les remords ni les hésitations de Knox ; dans sa cellule de condamné à mort, il repousse les offres de grâce avec une assurance tranchante. Knox, lui, écrit sur le chemin de la fuite. L'un se tient au-delà et domine, l'autre reste du côté de l'humanité pécheresse et incrédule. Plus accessible que le martyr, il émeut finalement plus que lui à cause même de ses imperfections et de ses échecs.

Sa conception de l'Eglise est modelée dans cette glaise. Elle se compose d'un nombre défini de thèmes et obéit de façon symptomatique à son dynamisme psychique. Le but de sa quête, la ressemblance, voire l'identification avec Dieu, est bien de proclamer une victoire sur le monde et sur tous les obstacles à l'épanouissement illimité du sujet. Cette recherche de la supériorité se développe nécessairement à partir d'une situation de faiblesse dont nous avons vu combien elle peut mobiliser d'agressivité. La souffrance constitue une telle situation.

On ne peut pas, hélas, s'étonner que les affligés regardent le monde équilibré et sain avec un sentiment d'envie, même de rancune, formulé sur le plan de l'intellect par l'affirmation que la souffrance est le lot des élus et le plaisir celui des réprouvés. En ce sens, l'Eglise est d'abord l'Eglise des aveugles, des boiteux, des lépreux et des sourds (60). Elle est leur revanche sur le monde sain mais aussi l'aboutissement de leur effort d'adaptation à la souffrance, car elle exprime le besoin d'une société qui les revalorise ou dans laquelle ils ne sont plus une anomalie ni un opprobre. Pourtant elle n'est pas leur guérison. Ils savent qu'ils peuvent l'implorer mais que Dieu le plus souvent diffère ou refuse. Ils ne prétendent pas l'exiger. Le Christ, homme de douleur, les exhorte à l'acceptation. Ils oublient qu'il est aussi le guérisseur. Sa faiblesse fait méconnaître sa puissance. Ils l'attirent à eux plus qu'ils ne vont à lui. L'Eglise que montre Jésus aux disciples de Jean-Baptiste est une Eglise de boiteux qui ne boitent plus. Dans l'Eglise telle que Knox la ressent, les boiteux risquent bien de ne plus désirer marcher et les malades de se complaire à leur maladie. Le fait qu'ils s'exhortent à imiter les souffrances du Christ, devenu simple devancier dans l'épreuve, plutôt qu'à lui forcer quelque acte de puissance, montre que la faiblesse leur est inhérente, peut-être indispensable, c'est-à-dire qu'ils ne cherchent pas à surmonter la souffrance autrement que par les voies de l'imaginaire.

La notion d'Eglise offre un vaste champ à cette activité imaginaire dont elle est en une certaine mesure le produit. Elle permet de donner un sens à la souffrance, elle l'intègre à la destinée de façon cohérente ; davantage, elle lui confère une dimension sociale : alors que la souffrance isole l'individu, elle rappelle que dans l'Eglise l'homme ne souffre pas seul mais avec des frères et avec son Chef, le Christ. L'Eglise apparaît ainsi comme la communauté des souffrants et comme leur communion, ainsi qu'en témoigne le passage suivant, écrit avant que l'Eglise ait défini ses structures matérielles et abandonné la cure d'âme à un ministère spécifique :

> Au moment même où l'on m'apporta votre lettre, dit Knox à Mrs Bowes, j'étais en train de parler de vous ; en voici la raison : trois pauvres femmes venues me voir se plaignaient de leur misère, m'expliquant les assauts redoutables de l'ennemi ; je leur en montrais les causes et les consolais, sur quoi nos yeux pleuraient ensemble, et je priais Dieu que vous ou d'autres eussent été ici avec moi l'espace de deux heures. Or voici qu'arrive votre lettre ; je leur en lus une partie, et l'une dit : « Plût à Dieu que je puisse parler à cette personne, car je vois qu'il y a là encore plus éprouvé que moi » (61).

Mais l'Eglise fait plus que donner un sens à l'absurde et à l'incohérent ; plus que rassembler en une union plus forte les individus d'une même faiblesse. En elle, le signe négatif de la souffrance devient positif. La souffrance devient la marque de l'élection divine, de l'attention particulière du Tout-Puissant ; le gage d'une protection

supérieure et d'une victoire ultime ; et par là d'une supériorité présente et réelle, bien qu'invisible, sur le monde persécuteur et en repos. Bien plus, elle affirme qu'elle est le corps souffrant du Christ sur la terre, et qu'à travers ses souffrances elle s'achemine jusqu'à la parfaite ressemblance avec le Fils dont elle doit partager la gloire dans l'au-delà. Ici encore, c'est l'acceptation sans réserve de la souffrance, et surtout l'acharnement de Knox à abaisser le sujet charnel et à le mortifier, qui retiennent l'observation. Le moi avili et contraint, traqué hors du réel, se réfugie dans l'imaginaire où il fait retentir son éternelle prétention à la supériorité. Toute cette théologie qui vise à le briser avoue que c'est pour le remplir de Dieu. Dans son cadre, l'Eglise apparaît encore en opposition avec l'Anti-Eglise, mais sur la manière plus que sur le fond. Toutes deux « imitent » en effet la divinité ; toutes deux aspirent à lui ressembler dans sa plénitude et rêvent de participer à sa gloire ; mais leurs démarches d'intention identique sont de sens résolument opposé, car alors que le monde se divinise par l'orgueil, l'Eglise se divinise par l'humilité.

NOTES

(1) Sur la souffrance personnelle nous renvoyons à notre *John Knox*, pp. 98-102 ; sur la situation de l'Eglise et l'attitude de Knox après 1560, cf. *ibid.*, pp. 175-204.

(2) PS 6, III, 100.

(3) *Serm. on Is.*, VI, 234.

(4) *Ep. Afflicted Church*, III, 240-41.

(5) *Serm. on Is.*, VI, 234.

(6) *Ibid.*, VI, 268.

(7) *Ep. Afflicted Church*, III, 243.

(8) ADM., III, 263.

(9) O.G.F., VI, 412.

(10) *Godly Letter*, III, 196.

(11) *Ep. Inhab. Newcastle and Berwick*, V, 485. Ce thème avait été développé dans *Godly Letter*.

(12) H.R., I, 269.

(13) *Ibid.*, I, 333.

(14) *Ibid.*, I, 332.

(15) Supra p. 31 note 20 et p. 39.

(16) *Exp. Mat.* 4, IV, 113-14 ; cf. *ibid.*, IV, 105.

(17) *Ibid.*, IV, 97.

(18) *Ibid.*

(19) On ne peut s'empêcher de remarquer ce que sa conduite a de singulièrement humain. Il n'y a pas de merveilleux diabolique chez Knox. Les agents de Satan sont des hommes ou des pensées humaines ; ses motivations et ses sentiments sont ceux de l'individu qui suit son penchant naturel. Satan s'enrichit alors de tout ce que Knox refuse de s'approprier, vice ou vengeance ; bien plus, parce qu'il est destiné à la « confusion » et à la « frustration », il apparaît comme une projection des échecs et des humiliations du sujet. Ce processus inconscient par lequel le sujet tente de se libérer de ce qui l'embarrasse a été signalé ci-dessus pp. 59-60. Notons qu'aux yeux de Knox, le cardinal Beaton était précisément un « membre du diable » (cf. H.R., I, 55 où il est qualifié d'ennemi juré du Christ Jésus, *Ibid.*, I, 63 « fils du diable »).

(20) ADM., III, 286.

(21) *Exp. Mat.* 4, III, 96.

(22) PS 6, III, 122.

(23) Voici ce qu'en a dit Knox (Postface à *Answer to Tyrie*, VI, 513-14) : « Parce que Dieu, dans sa miséricorde, a mis fin à présent au combat de ma chère mère Elisabeth Bowes, avant de mettre fin à ma misérable vie, je n'ai pu achever sans déclarer au monde quelle fut la cause de notre familiarité et de notre longue connaissance : ce ne fut ni la chair ni le sang, mais, de son côté, une conscience tourmentée qui ne lui laissait jamais de repos *sinon en compagnie des fidèles* au nombre desquels elle me comptait depuis la première fois qu'elle avait entendu la Parole dans ma bouche... En Ecosse, en Angleterre, en France et en Allemagne j'ai entendu les plaintes de nombreux fidèles craignant Dieu, mais de combat semblable au sien... jusqu'à cette heure je n'en ai pas connu. Car elle n'était pas tentée dans la chair, ni en quoi que ce soit qui appartienne à la chair... mais en esprit. Car Satan ne cessait de l'assaillir en disant que la rémission des péchés en Jésus-Christ ne la concernait en rien, en raison de son idolâtrie d'autrefois et d'autres iniquités. C'est la raison pour laquelle, en dépit de toute consolation imaginable, je l'ai vue, non pas par accès mais pendant de longues périodes ininterrompues, faire monter à Dieu ses lamentations avec ses sanglots... mon esprit était rarement tranquille mais cherchait toujours quelque réconfort propre à apaiser sa conscience tourmentée. »

Nous avons mis en italiques une phrase qui montre bien que, pour Mrs Bowes, l'Eglise était une société de réintégration et de meilleure adaptation.

(24) Lettre I, III, 339. Cf. *ibid.*, III, 338 : « L'exposé de vos tourments et l'aveu de vos infirmités fut d'emblée pour moi un miroir où je me vis peint si exactement, que rien ne pouvait être plus évident à mes yeux. » Cf. Lettre III, III, 350.

(25) Lettre XVII, III, 375. Parlant de l'angoisse de Mrs Bowes il ajoute : « Ne désespérez pas, sœur, vous avez des frères ici, même ceux qui sont jugés les plus parfaits. » Cf. PS 6, III, 124-25 « Il est évident que les élus de Dieu, avant vous, ont souffert la même croix que vous à présent ; qu'ils ont gémi comme vous gémissez ; qu'ils se sont cru rejetés, comme vous l'avez cru et le croyez encore. »

(26) *Godly Letter*, III, 166 ; ADM., III, 307-8 ; *To Commonalty*, IV, 537.

(27) O.G.F., VI, 395.

(28) Lettre I, III, 338-39. Une distinction semblable entre la conduite et les intentions profondes est reprise dans O.G.F., VI, 412-13 : « Il ne suffit pas, pour nous justifier devant Dieu, que les lois civiles ne puissent pas nous accuser. Non, mes frères, les regards de notre Dieu percent plus profondément que la loi humaine. La loi de l'homme ne peut pas condamner le comte, le lord, le baron ou le gentilhomme parce qu'il opprime le pauvre travailleur de la terre ; car sa défense

est prête : j'ai le droit de disposer de mon bien comme il me plait. Le marchand s'estime juste si, devant les hommes, on ne peut l'accuser de vol ni d'escroquerie. L'artisan se croit libre envers Dieu, bien qu'il économise sur la marchandise et vende à prix déraisonnable : le monde est mauvais, dit-il, comment vivre sans faire comme les autres... Soyons assurés, chers frères, que ce sont là les péchés qui ont provoqué Dieu, non seulement à punir, mais à détruire et à renverser des royaumes forts et des états florissants. »

(29) Lettre III, III, 386-87.

(30) Richard Bannatyne, serviteur et secrétaire de Knox, rapporte (Laing, VI, 643) : « Un soir avant [la mort de Knox] le docteur Preston, vers neuf heures, lui demanda comment il se sentait. Il dit : " J'ai été tenté par Satan, et quand il vit qu'il ne l'emportait pas, il m'incita pour me tenter à avoir confiance en moi et à me réjouir ou me vanter de ce que j'étais. Mais je le repoussai avec ce verset : Quid habes, quod non accepisti ? " »

(31) Lettre XXI, III, 386.

(32) C'est aussi le sort définitif réservé aux réprouvés. Knox n'a pas cherché à connaître la nature de la souffrance promise aux impies dans l'au-delà.

(33) PS 6, III, 125-26. Même idée dans la Lettre I, à Mrs Bowes, III, 341 : « Pour confesser ses péchés les conditions suivantes sont requises : d'abord nous devons reconnaître le péché ; et il faut noter que parfois, même les élus de Dieu, si horrible que soit la faute, ne reconnaissent pas le péché et, par conséquent, ils ne peuvent pas toujours le confesser ; car le péché reste inconnu jusqu'à ce que le voile soit levé sur la conscience du coupable : alors il peut voir la noirceur du péché et quelle punition les justes jugements de Dieu lui réservent. Ensuite, second point nécessaire à la confession, commence la haine du péché et de nous-même pour avoir méprisé Dieu et sa sainte loi ; d'où découle en troisième lieu ce que nous appelons l'espoir de la miséricorde ; qui n'est rien d'autre qu'un sanglot montant d'un cœur tourmenté, confondu et honteux de son péché, assoiffé de la rémission et de la miséricorde gratuite de Dieu. »

(34) PS 6, III, 121.

(35) *Ibid.*, 126-27. Cf. *Exp. Mat. 4*, IV, 102 : « Car lorsque l'homme ne trouve pas en lui le pouvoir de faire ce qui lui est commandé, qu'il comprend parfaitement et croit à la malédiction de Dieu contre tous ceux qui n'accomplissent pas les prescriptions de la loi, l'homme, dis-je, qui comprend et connaît sa nature corrompue et le sévère jugement de Dieu, reçoit avec joie la rédemption gratuite offerte par le Christ Jésus, qui est la seule victoire par laquelle Satan et son empire sont vaincus. » Cf. aussi *Decl. Prayer*, III, 93-94.

(36) *Ibid.*, 127.

(37) *Decl. Prayer*, III, 99-100.

(38) *Ibid.*, 101.

(39) *Ibid.*

(40) Lettre XXIII, III, 393.

(41) PS 6, III, 127.

(42) Lettre VI, III, 353.

(43) Dès 1553 cette note perce dans sa correspondance avec Mrs Bowes ; on la retrouve dans sa correspondance à partir de 1561.

(44) Supra, note 38.

(45) PS 6, III, 128.

(46) Deut. 7 : 22 : « L'Eternel ton Dieu chassera peu à peu ces nations loin de ta face ; tu ne pourras pas les exterminer promptement de peur que les bêtes des champs ne se multiplient contre toi. »

Knox condense Deut. 8 : 12-17 de la façon suivante : « Lorsque tu entreras dans ce bon pays et que tu demeureras dans des maisons que tu n'as pas bâties, que tu mangeras et te rassasieras, remercie le Seigneur ton Dieu et prends garde de ne pas l'oublier et de ne pas dire en ton cœur : ma force et la puissance de mon bras m'ont acquis ces richesses. »

(47) PS 6, III, 130.

(48) *Ibid.*, 131-32.

(49) *Ibid.*, 149.

(50) Lettre VIII, III, 356-57.

(51) Lettre XV, III, 371. Cf. Lettre VI, III, 354. Lettre IX, III, 359.

(52) Lettre XVII, III, 375. Termes identiques dans la Lettre XXV, III, 369.

(53) *Institution Chrétienne*, ed. Pannier, IV, 264 : « De là nous revient une singulière consolation. C'est que, en endurant toutes misères qu'on appelle choses adverses et mauvaises, nous communiquons à la croix de Christ, à fin que comme luy a passé par un abysme de tous maux, pour entrer à la gloire céleste, aussi que, par diverses tribulations, nous y parvenions. »

(54) *Loci Communes Pet. Mart. Quatuor classes, R. Massonius ed., Londini*, 1576, edn de 1538, p. 1100.

(55) Jewel, *Works*, P. Soc., vol. II, pp. 823 ss. Hooper in *Original Letters relative to the English Reformation*, vol. I, p. 105.
Latimer, « To all the unfeigned lovers of God's Truth », in *Works*, vol. II, pp. 435 ss.

(56) *Ep. Congreg. of the Castle of St-Andrews*, III, 10 : « Considérez, frères, que ce n'est pas un théologien abstrait qui désire vous encourager, mais votre frère dans l'affliction, qui sait en partie par expérience ce que la colère de Satan peut faire contre les élus de Dieu. Réjouissez-vous, dis-je, en esprit, et soyez heureux ; le temps de la bataille est court, mais la récompense est éternelle. »

(57) *Answer to Tyrie*, VI, 484 : « C'est à toi donc, Seigneur, que je remets mon esprit ; car j'ai soif d'être délivré de ce corps de péché, assuré que je suis de ressusciter en gloire, bien que les méchants, pendant un temps, me foulent sous leurs pieds avec d'autres de tes serviteurs. »

(58) Lettre XVI, III, 374.

(59) Bradford, *Works*, P. Soc., vol. I, pp. 424-31.

(60) Cf. Matthieu 11 : 4-5.

(61) Lettre XVIII, III, 379-80. Même note dans la Lettre I, III, 339 : « Car lorsque j'examinai votre lettre avec réflexion, je trouvai que moi-même je me plaignais des mêmes choses que vous à l'instant précis où je recevais votre lettre. »
Pour d'autres témoignages sur cette communauté de souffrance, cf. supra, notes 56 et 23.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE PRÉDESTINÉE

La doctrine de la prédestination est commune à de nombreux réformateurs du XVI^e siècle. C'est une des questions qui ont le plus occupé la théologie depuis la controverse entre saint Augustin et Pélage. Au XIV^e siècle, en Angleterre ses grands défenseurs ont pour nom Robert Holcot, Thomas Bradwardine et Wyclif. Lorsque Knox prêche, les disciples de Luther et de Calvin s'en servent depuis longtemps pour exciter la curiosité d'un public friand de belles questions théologales, et que Latimer, en bon pasteur, met en garde contre les vaines spéculations (1). Curiosité légitime, au demeurant, puisque les *Quarante-Cinq Articles de Religion* rédigés par Cranmer, puis les *Trente-Neuf Articles* de 1562, l'inscrivirent au centre de la foi de l'Eglise d'Angleterre :

> La prédestination à la vie est le dessein éternel de Dieu par lequel, avant la fondation du monde, il a décrété pour toujours par son conseil secret pour nous, de délivrer de la malédiction et de la damnation ceux qu'il a choisis en Christ d'entre l'humanité et de les amener comme des vases d'honneur, au salut éternel (2).

Contre les anabaptistes défenseurs du libre arbitre, les réformateurs anglais formaient un front que renforçait l'autorité de Calvin, en butte, de son côté, aux attaques de Bolsec et de Castellion. Son traité *De Aeterna Dei Praedestinatione,* paru en 1552 fut suivi d'un *Commentaire sur le Prophète Malachie* (1553) par Anthony Gilby et d'un *Bref Traité de l'Election et de la Réprobation* (1556) du même auteur qui, depuis 1555, avait rejoint Knox à Genève. A cette date, notre réformateur avait été, lui aussi, en contact avec l'anabaptisme (3). Il avait accumulé un arsenal d'arguments tirés des sources les plus orthodoxes : du traité ci-dessus de Calvin (4) et de celui de Th. de Bèze *Ad Sebastiani Castellionis calumnias... responsio* (5). Le 1^er décembre 1557 il écrivait à ses « frères en Ecosse » pour les prémunir contre les erreurs pernicieuses d'une certaine secte, selon

laquelle « Dieu... n'a pas d'élection assurée non plus que de réprobation certaine, mais chacun peut s'élire ou se réprouver lui-même en vertu de la libre volonté qu'il a, dit-on, de faire le bien ou le mal » (6). Cette allusion aux ennemis de la prédestination annonce le traité qu'il rédigea dans le courant de 1558 en réponse à un manuscrit apparemment perdu mais dont il reproduit le texte. Elle implique en même temps que les Ecossais ainsi exposés à l'hérésie avaient déjà reçu la doctrine de l'élection, ce qui prouve, d'une part, qu'une réflexion théologique s'accomplissait parmi eux en l'absence de Knox, au moins dans l'entourage de quelques prédicateurs privés comme John Willock, William Harlaw, John Douglas, et sous l'influence de quelques personnalités réformées comme les comtes de Glencairn et d'Argyll, James Stewart, le demi-frère de Marie, Lord Ochiltree, futur beau-père de Knox, et John Erskine de Dun, son ami ; d'autre part, que durant sa tournée de prédication en Ecosse, d'août ou septembre 1555 à juillet 1556, Knox s'était employé à un profond travail doctrinal (7).

Le traité sur la prédestination, *An Answer to a great Number of blasphemous cavillations written by an Anabaptist and adversarie to God's eternal Predestination*, publié à Genève en 1560 environ un an après le départ de Knox (8), s'adresse donc à un public préparé et s'insère dans la controverse sur la prédestination des années 1552-58. Comme beaucoup de productions de Knox il constitue une « réponse » à la provocation des circonstances, mais il se distingue des autres par plusieurs côtés : il est l'œuvre la plus volumineuse publiée du vivant de l'auteur ; il est celle qui se singularise le plus par son caractère abstrait et spéculatif ; enfin il ne se rattache organiquement à aucune autre. Alors que dans l'*Institution Chrétienne* la doctrine de la prédestination s'intègre à un enseignement global et s'articule sur les autres parties de l'enseignement calvinien, chez Knox, elle n'apparaît liée directement à rien pour la raison qu'elle n'entre pas dans un système élaboré. Dans cet isolement elle prend un imposant relief et l'on peut se demander si la grande ombre qu'elle jette ne provient pas d'une illusion de perspective. Que resterait-il de la prédestination dans l'œuvre de Knox si l'on en retranchait cet important traité ?

Il semble que cette idée n'ait commencé à jouer un rôle dans sa pensée qu'après 1550. Il est, bien sûr, hasardeux de se prononcer sur les rares écrits et les rares allusions antérieures à cette date. En 1547, lors de la controverse sur l'Anti-Eglise à St-Andrews, l'expression *ecclesia malignantium* n'est pas rattachée au dessein éternel de Dieu ; de même dans le résumé du traité de Balnaves, où elle réapparaît, et jusque dans son sermon de Newcastle sur la messe, en 1550, Knox semble beaucoup plus absorbé par le spectre de l'antéchrist que par ses origines. Il y a très peu de références à l'élection, et encore sous les formes les plus atténuées comme « enfants de Dieu » et « fidèles » (9). Dans le bref résumé de ses opinions sur la cène (10) publié à la suite de son sermon sur la messe et qui, comme ce dernier, révèle l'influence de l'*Institution Chrétienne*,

il ne fait aucune allusion à l'élection. Il en va différemment en 1556 lorsque, répondant aux protestants qui s'interrogent sur la validité du baptême reçu dans l'Eglise de Rome, il définit le rôle des sacrements :

> La répétition du baptême n'est pas le moyen choisi par Dieu pour assurer à nos consciences que le pacte entre lui et nous est permanent et sûr. Mais c'est l'Esprit saint, gravant en nos cœurs une repentance vraie et sincère, qui nous conduit jusqu'au trône de la miséricorde paternelle ; et, selon qu'il nous a élus dans le Christ Jésus, son fils unique bien-aimé, avant la fondation de tous les mondes, et selon qu'en temps voulu il nous a appelés et nous a donné le signe de ses enfants, il nous reconnaît aussi comme étant de sa maison céleste. Et pour sceller ces choses — sa miséricorde éternelle — plus profondément en nos cœurs, et les proclamer au monde, il nous invite à la table de son fils bien-aimé, le Christ Jésus, notre Seigneur... Et lorsque nous nous présentons à celui-ci, de même que nous croyons en notre cœur (je parle des enfants choisis de Dieu), de même nous confessons par notre bouche et déclarons solennellement au monde que nous sommes la maison de Dieu notre Père, agréés par le pacte de sa miséricorde selon le dessein de son bon plaisir... Cette sainte table, dis-je, la sagesse divine l'a ordonnée à son Eglise pour assurer aux membres de son corps que sa Majesté ne change pas comme l'homme mais que ses dons et son appel sont tels qu'il ne peut les reprendre à ses élus (11).

La cène apparaît dans ce texte comme un rappel de l'élection, une « assurance » de son immuabilité et une proclamation au monde du « pacte » passé par Dieu avec tous ceux de sa « maison ». Cette affirmation de l'élection s'exprime encore dans l'article 21 de la Confession de foi de 1560 où les sacrements ont pour rôle principal « d'établir visiblement la différence entre son peuple et ceux qui sont exclus de son pacte » et aussi de « sceller en leur cœur l'assurance de sa promesse ». On peut donc constater qu'à partir de 1556 la doctrine de l'élection prend, dans l'enseignement sur les sacrements, une place qu'elle n'a pas en 1550.

Certains indices pourraient fixer aux années 1553-54 la période où la prédestination s'incorpore de façon vivante à la théologie de Knox. Dans les lettres à Mrs Bowes, écrites durant ces années, le vocable d'élu (*elect, chosen*) revient certes fréquemment, car il arrive que sa correspondante s'inquiète de trouver qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus (12), mais le terme de réprouvé y est tout à fait rare (13) et l'idée consolatrice que Knox développe est celle de l'*insitio* au corps du Christ plus que celle de la prédestination ; c'est pourquoi l'expression récurrente de « membre du Christ » éclipse peut-être un peu les clichés de l'élection (14). Pourtant dans l'*Exposition sur le Psaume 6*, écrite au seuil de l'exil, les réprouvés sont

opposés explicitement aux élus, aux fils de Dieu, aux saints et aux enfants de Dieu (15). C'est parce que, dans l'épreuve, Knox en vient à distinguer une ligne de démarcation entre les hommes. L'examen de deux épîtres-sermons de 1554, *A Godly Letter,* composée en grande partie en Angleterre, et *A Faithful Admonition* écrite sur le continent et imprimée en juillet, permet de suivre la formation de ce clivage. Quand il commence à rédiger la première, Marie Tudor règne depuis quatre ou cinq mois, les protestants anglais se trouvent devant l'obligation de retourner à la messe, de s'exiler ou de périr. Knox, dans la clandestinité, encourage les siens. Il se cache encore au milieu d'eux et quand il parle de l'Eglise réformée, il dit « nous ». Ce nous sans épithète et sans attribut représente l'Eglise d'Angleterre, une Eglise de multitude qu'il haranguait hier dans des cathédrales combles. Il avait alors sous les yeux une Eglise nationale, confondue avec la nation à l'exception de quelques anabaptistes héroïques et de quelques papistes prudents. Dans *A Godly Letter,* c'est toujours à elle qu'il pense. Dès la première page il s'adresse au royaume entier comme les prophètes s'adressaient à l'ensemble d'Israël. *A Faithful Admonition* est destinée à un auditoire plus restreint, aux « affligés du royaume d'Angleterre » qui peuvent se comparer aux disciples dans la barque agitée par la tempête (16). Depuis quelques mois que dure son exil, Knox a visité la Suisse puis est remonté à Dieppe dans l'attente de nouvelles. Il est isolé, et les nouvelles qui arrivent, celles de la défection massive des protestants anglais, l'isolent davantage. Il constate la faillite de l'Eglise de multitude. L'épreuve révèle qu'il y avait deux sortes d'hommes mêlés indistinctement au sein de l'institution : les sincères, qui demeurent fidèles, et les hypocrites, qui se plient aux accommodements. Nous pensons que cette prise de conscience joua un rôle capital dans l'évolution de la pensée de Knox à cette date. Lui-même nous invite à la considérer avec attention.

En effet, dans l'introduction à l'*Exposition sur le Psaume 6,* où il essaie, avec un embarras pathétique, d'expliquer pourquoi il ne reste pas en Angleterre pour souffrir avec les siens, il dépose cette confession extraordinaire :

> Certains demanderont alors, pourquoi ai-je fui ? Assurément, je ne puis le dire ; mais je suis sûr d'une chose : c'est que la peur de la mort ne fut pas la cause principale de ma fuite. Une cause a été, à mon avis, de me permettre de constater avec les yeux de ma chair que tous n'avaient pas le cœur sincèrement attaché au Christ Jésus, qui au jour du repos et de la paix montraient un visage engageant (17).

Knox manquait-il d'imagination ? Espérait-il convaincre par ce motif ceux qui l'accuseraient de lâcheté ? Sa naïveté avait-elle véritablement exclu la possibilité des faux-semblants et sa propre sincérité à la Cause l'avait-elle aveuglé à ce point ? Nous ne sommes pas loin de le croire, connaissant l'intégrité de son cœur, sa franchise et sa véhémence contre l'hypocrisie. Toujours est-il que cette distinction

entre les purs et les renégats se reflète dans la conception et dans le vocabulaire de *Faithful Admonition*. L'Eglise a un nom précis qu'elle gardera désormais. C'est le petit troupeau des « élus de Dieu » (18), le reste, opposé à Israël, l'Eglise d'élection opposée à l'Eglise nationale et dont l'authenticité se révèle sous la pierre de touche de l'épreuve. Dans son sermon sur Esaïe, en 1565, Knox se rappellera la leçon de 1554 et montrera comment pour lui fidélité et élection s'unissent :

> Il est facile, je l'accorde, au temps de la prospérité, de dire et penser que Dieu est notre Dieu et que nous sommes son peuple ; mais quand il nous a livrés aux mains de nos ennemis et qu'il nous a tourné le dos, pour ainsi dire, alors, dis-je, continuer à le proclamer notre Dieu et garder l'assurance que nous sommes son peuple, procède entièrement du Saint-Esprit de Dieu, et c'est la plus grande victoire de la foi par laquelle le monde est vaincu (19).

Et inversement, l'insincérité est le signe de la réprobation : « Il ne fait pas de doute que l'infidélité rend odieuses devant Dieu toutes les œuvres des réprouvés, jusque lorsqu'ils accomplissent les œuvres mêmes qu'il commande, comme nous pouvons le lire dans Matthieu 5, 6 et 7, Esaïe 1 et 66, etc., et divers autres passages » (20).

Les écrits postérieurs à cette expérience capitale révèlent une évolution qui culmine avec le traité sur la prédestination. Knox avait lu l'*Institution Chrétienne* lorsqu'il prêcha à Newcastle en 1550. Il ne pouvait pas, alors, ignorer la doctrine de la double prédestination ; il eut peut-être recours au chapitre VIII de l'édition de 1536 pour réfuter quelques-uns des anabaptistes dont les bûchers s'allument en 1552-53. Mais nous ne croyons pas qu'il s'appropria réellement cette doctrine avant la déception et l'épreuve de 1554. Si l'on excepte le traité sur la prédestination, réprouvés et élus s'affrontent dans de nombreux passages de son œuvre jusqu'en 1566 (21). Dans ses derniers écrits, les allusions font défaut, mais on doit dire que, comme les premiers, ils constituent une base insuffisante pour permettre de porter un jugement définitif (22). Il faut reconnaître par ailleurs que, même pendant les années 1554-1566, le thème de la réprobation ne reçoit pas de longs développements, le fameux traité encore une fois mis à part. Le thème de l'élection, par contre, apparaît très souvent esquissé sous forme de multiples allusions. Dans la Confession de foi de 1560, l'article 16 « De l'Eglise » le fond avec celui de l'Eglise pour en faire le thème de l'Eglise élue, « choisie par Dieu », « connue seulement de Dieu, qui seul sait qui il a choisi », et composée de « ceux que le Père a donnés à son fils, le Christ Jésus ». Il est donc impossible de supposer que l'Eglise soit destinée à embrasser la totalité des hommes, et absolument rien n'autorise à penser que Knox soit revenu sur ses vues exprimées avec clarté et insistance en 1558, à savoir que ceux qui ne sont pas élus sont réprouvés dès l'origine. Si dans d'autres écrits l'élection éclipse un

peu la réprobation, ce n'est pas qu'il ait frémi de la dureté de ses conclusions mais parce que seuls, en fait, les élus l'intéressent.

La doctrine de la prédestination, en effet, s'adresse exclusivement à l'Eglise et ne regarde qu'elle, alors même qu'elle prêche l'évangile au monde. Ce dogme ne peut édifier que des rachetés. Ainsi Bradford, après avoir défini la foi qui justifie comme le « don de Dieu à ceux que le Père, avant le commencement du monde, a prédestinés en Christ à la vie éternelle », ajoute :

> Sondez vos cœurs pour savoir si vous avez cette foi. Si vous l'avez, louez le Seigneur, car vous êtes heureux et donc vous ne pouvez périr ; car le bonheur ne serait pas le bonheur si on pouvait le perdre. Quand vous tomberez, le Seigneur vous retiendra de sa main pour que vous ne mourriez pas. Mais si vous ne sentez pas cette foi, alors sachez que la prédestination est trop élevée pour que vous en disputiez avant d'être devenus de meilleurs élèves à l'école de la repentance et de la justification, école où vous devez acquérir instruction et maîtrise avant de passer à l'université de la très sainte prédestination et providence de Dieu (23).

Le vieux Latimer, de façon toute pragmatique et sage, avertit son auditoire de paysans curieux que la prédestination est un attribut de l'Eglise et n'a de sens que pour le peuple de Dieu.

> ... quand nous entendons dire que les uns sont élus et les autres damnés, ayons bon espoir d'être parmi les élus et vivons selon cette espérance, c'est-à-dire avec droiture et piété ; alors tu ne seras pas trompé. Pense que Dieu a choisi ceux qui croient en Christ et que Christ est le livre de vie. Si tu crois en lui, alors ton nom est inscrit dans le livre de vie et tu seras sauvé. Ainsi n'avons-nous pas besoin de nous inquiéter de questions curieuses sur la prédestination de Dieu. Efforçons-nous plutôt d'être en Christ ; car lorsque nous sommes en lui, alors nous sommes bien et alors nous pouvons être sûrs d'être destinés à la vie éternelle (24).

C'est bien également la position de Knox qui dédie son traité expressément à l'Eglise (25). Quoiqu'il ne refuse pas, lui, d'aborder la question dans ses détails, parce qu'il écrit pour des croyants instruits de leur religion, et bien qu'il paraisse trouver plaisir aux constructions de l'intellect, lorsqu'il échafaude son argumentation avec une logique heureuse de triompher, son raisonnement ne prend jamais un tour spéculatif et gratuit ; il part toujours de l'existence et revient sans cesse à la vie intérieure. Comme chez Calvin, la doctrine de la prédestination se dégage d'une réflexion sur le phénomène de l'Eglise : pourquoi certains croient-ils et d'autres restent-ils incrédules ? D'où provient cette diversité ? La nature ne fait-elle pas les hommes égaux dans la corruption ? L'éducation n'aboutit-elle pas aussi bien à l'incroyance qu'à la piété ? « De cette diversité manifeste que nous

voyons en l'humanité, nous concluons que Dieu a aussi bien ses élus, que par miséricorde il appelle... que ses réprouvés que pour de justes causes il abandonne à eux-mêmes... » (26). Lorsqu'il en raisonne avec Mrs Bowes, c'est d'abord comme d'un fait d'expérience :

> Et lorsque le Christ dit qu'il y a peu d'élus, c'est vrai quand on regarde les réprouvés. Car toute l'Angleterre aujourd'hui est appelée, mais vous savez combien peu obéissent à l'appel. Et donc vous devriez vous réjouir grandement de savoir que vous êtes du petit troupeau méprisé à qui il a plu à notre Père de donner le Royaume (27).

Sa Lettre à la régente adopte le même point de vue :

> Si votre Grâce considère que toujours, depuis l'origine, la multitude s'est écartée de Dieu, et ceci même dans le peuple à qui il parlait par sa loi et ses prophètes ; si vous considérez les plaintes du Saint-Esprit, disant que nations, peuples, princes et rois de la terre se sont emportés, ont conspiré et ont tenu conseil contre le Seigneur, et contre son oint Jésus-Christ... si profondément, dis-je, votre Grâce considère et contemple l'universelle corruption régnant aujourd'hui dans tous les états, alors votre Grâce cessera de s'étonner « qu'il y ait beaucoup d'appelés et peu d'élus » (28).

Mais il y a plus encore. Il y a quelque chose qui ne se trouve pas dans l'*Institution Chrétienne* mais que nous connaissons depuis le début de ces pages : le besoin de consoler un peuple souffrant. Knox s'adresse à des persécutés. Il cherche à leur expliquer le pourquoi de leur souffrance en vue de les aider à la supporter. Malgré le tour abstrait du raisonnement, il convient plus que jamais de rappeler ce qu'il écrivait en 1548 aux fidèles de St-Andrews : « Considérez, frères, que ce n'est pas un théologien abstrait qui désire vous encourager, mais votre frère dans l'affliction » (29). Il parle de la prédestination à Mrs Bowes pour réconforter l'angoissée ; il rédige son traité, en 1558, à l'heure où le protestantisme anglais paraît enseveli ; il y revient en 1565 dans son sermon sur Esaïe et avec l'*Ordre du Jeûne Public* quand l'Eglise d'Ecosse se sent menacée par la réaction. En ces moments de défense ou de défaite, le public à qui Knox parle de sa prédestination est ce « petit troupeau », « le pauvre troupeau », « ce troupeau opprimé et affligé », « le petit troupeau méprisé ». Sans aucune exception, ce cliché dont on peut multiplier les exemples, apparaît dans des écrits, traités ou lettres privées, composés pendant l'épreuve. Il oppose les élus faibles et méprisés à la multitude arrogante de sa force ou béate dans son indifférence. Il rappelle que les enfants choisis du Père possèdent une autre victoire et une autre sécurité. Mais ils sont objectivement des hommes en situation d'infériorité devant la société. On revient donc à des situations concrètes et, de plus, humiliantes, qu'il s'agit de surmonter. La doctrine de la prédestination exprime ce besoin de dépassement. Compensation idéale

de l'adversité matérielle, elle s'enracine dans l'existence mais s'épanouit dans l'imaginaire.

En effet, lorsque Knox écrit qu'une Anti-Eglise se dresse contre l'Eglise, il part de l'expérience vécue de l'adversité ; quand il dit que l'Eglise est inévitablement souffrante, il part d'une souffrance réelle ; lorsqu'il ajoute qu'elle constitue un petit troupeau, son ecclésiologie s'appuie encore sur des données sensibles. Mais lorsqu'il dit qu'elle est prédestinée et le monde réprouvé, son interprétation se dégage complètement du sensible et pénètre sur le plan de la spéculation ou de l'imaginaire. La prédestination, au contraire de la souffrance et de l'adversité, ne se constate pas. L'Eglise, petite communauté des souffrants, est une donnée de l'expérience ; la prédestination, une explication que donne l'esprit. Pourquoi précisément celle-ci ? Pourquoi précisément à des opprimés ? Il est bien évident que tous les opprimés, à commencer par les anabaptistes, n'y trouvaient pas le même attrait ; que, par ailleurs, un théologien comme Calvin savait en discourir sans aucune nuance émotionnelle ou affective ; qu'un prédicateur comme Latimer, loin de penser que ses ouailles pussent en tirer profit, s'efforçait d'en détourner leur curiosité. Force est de conclure que Knox avait des motifs particuliers de s'y attacher et de l'enseigner, et que ses motifs tiennent à sa personnalité. De même qu'en face du mystère de la matière l'alchimiste projette un autre mystère, son arrière-plan psychique, dans ce qu'il doit expliquer (30), de même Knox, en face de mystères comme la foi et la souffrance, projette involontairement dans le néant et le noir le contenu de son subconscient. Nous ne serons donc pas surpris de voir resurgir autour de la doctrine de la prédestination les grands thèmes affectifs déjà rencontrés.

Quand il entreprit de rédiger son traité, Knox savait que son œuvre ne susciterait pas l'approbation universelle. Mieux vaut, pensaient certains, garder le silence sur des mystères que la raison ne peut sonder. L'auteur mentionne cette objection dans sa préface mais ne se détourne nullement de son intention. Ses arguments méritent d'être cités car ils relèvent tous, en définitive, de la psychologie.

> Je dis pourtant que la doctrine de la prédestination éternelle de Dieu est si nécessaire à l'Eglise de Dieu que sans elle la foi ne peut être ni vraiment enseignée ni sûrement établie ; l'homme ne peut jamais être amené à vraie humilité ni connaissance de lui-même ; non plus qu'il ne peut être ravi d'admiration devant la bonté éternelle de Dieu, et par là incité à le louer comme il sied. Et donc nous ne craignons pas d'affirmer que, tout comme il est nécessaire que la vraie foi soit établie dans nos cœurs, que nous soyons amenés à une humilité sincère, et que nous soyons incités à le louer pour ses bienfaits gratuits, ainsi aussi est nécessaire la doctrine de la prédestination éternelle de Dieu. Car d'abord il n'y a pas de manière plus propre à édifier et à établir la foi que lorsque nous entendons dire et croyons sans douter que notre élection (que l'Esprit de Dieu

> scelle en nos cœurs) ne repose pas en nous, mais sur le bon plaisir, éternel et immuable de Dieu. Et ceci avec une telle fermeté qu'elle ne peut être renversée, ni par les tempêtes furieuses du monde, ni par les assauts de Satan, ni non plus par les atermoiements et la faiblesse de notre chair. Alors seulement notre salut est assuré quand nous en trouvons la cause dans le sein et le conseil de Dieu (31).

Certes, la « stabilité de notre salut » se fonde sur les promesses de l'évangile. « Mais nous avons une joie qui dépasse de loin celle-ci. » Car bien que nous nous sentions entraînés à croire, faute de reconnaître la cause de notre foi, notre joie restera imparfaite. En effet, si nous croyons avoir saisi les promesses en raison de notre intelligence ou parce que notre naturel nous y incline, notre assurance risque de nous faire défaut, car le cœur est vain et indéchiffrable : qui aujourd'hui embrasse la vertu, demain peut tomber dans le vice ; qui ressent l'amour divin peut en oublier la saveur. Knox conclut donc qu'il faut écarter toutes les causes psychologiques de l'acte de foi. Tant qu'il ne se fonde pas sur une assise inébranlable, c'est-à-dire extérieure à nous, nous ne sommes jamais sûrs de pouvoir le renouveler.

> Et voici ce fondement : quand nous comprenons qu'à présent nous croyons au Christ Jésus parce que nous avons été destinés de tout temps à croire en lui ; parce qu'en lui nous avons été élus à la société de la vie éternelle ; alors notre foi est fondée avec assurance et cela parce que les dons et l'appel de Dieu sont irréversibles et qu'il est fidèle, celui qui nous a appelés... Car bien que nous soyons changeants, Dieu, dans son dessein, est stable et immuable ; que dis-je, si frêles, si faibles, si obtus que nous soyons, il n'y a rien en nous (même quand à nos yeux nous sommes le plus dépourvus de l'Esprit de Dieu) qu'il n'ait prévu en nous avant que nous soyons formés dans le sein maternel, et cela de toute éternité, car tout est présent en lui. Et ces imperfections, cette faiblesse et cet aveuglement, de même qu'elles n'empêchèrent pas sa bonté de nous élire dans le Christ Jésus, de même elles ne peuvent l'obliger maintenant à nous rejeter. Et de cette source découle notre joie, de sorte qu'avec l'Apôtre nous avons la hardiesse de nous écrier : « Qui nous séparera de l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ ? »... Le réconfort qu'apporte cette doctrine, personne d'autre ne le ressent que les enfants choisis de Dieu, au jour où la justice de l'homme fait défaut, où le combat fait rage et menace leur conscience (32).

L'Eglise du XX^e^ siècle ne semble plus chercher cette sorte de réconfort, soit qu'elle en a trouvé de meilleurs, soit qu'elle n'en a plus besoin. Il n'en va pas de même au XVI^e^ siècle où, pour citer une autorité britannique, l'article de la prédestination est considéré comme « un très doux, agréable et ineffable réconfort » pour les fidèles,

« tant parce qu'il établit et confirme grandement leur foi en leur salut éternel par Christ, que parce qu'il les enflamme d'un amour fervent pour Dieu » (33). C'est sans doute qu'il y avait encore des jours « où la justice de l'homme fait défaut, où le combat fait rage et menace leur conscience ». Du point de vue de l'histoire de la sensibilité religieuse, la doctrine de la prédestination constitue un jalon important, mais un jalon seulement, qu'il ne faut pas isoler du courant de l'évolution. Nous avons vu que le besoin de salut s'était exprimé de différentes façons : symbolisme, culte des images lié à la pratique d'œuvres justifiantes ; puis on vit la piété se centrer sur le Christ, non plus un Christ-image, mais un Christ-personne rencontré au-dedans de soi ; nous avons parlé alors d'intériorisation de la piété. Mais désormais la foi, le besoin de salut allaient trouver des obstacles, un « adversaire » plus intérieurs : le ver qui ronge le fruit du dedans, le doute, le sentiment des limites humaines et des échecs, des rechutes, une culpabilité finalement plus angoissante car elle ne se laissait plus conjurer par des rites extérieurs. Le Christ m'assure le salut si je lui fais confiance, dit Patrick Hamilton. Je lui fais confiance, mais qui assure cette confiance ? demandent déjà les contemporains de Knox. Si la foi faiblit, si la confiance se rétracte, le salut disparaît-il avec elles ? A ceci Knox répond que les hésitations de la chair, ses limites, ses péchés ne comptent plus, car Dieu les connaît avant la création du monde, que cela ne l'a pas empêché d'offrir le salut et qu'il ne reprend pas ce qu'il a offert. Qui a cru croira. Ainsi pourrait-on résumer l'incroyable bonne nouvelle qu'apporte à Knox la doctrine de la prédestination. « Bien que la crainte et les doutes subsistent dans votre conscience, et même pendant longtemps, toutefois il n'y a aucun danger pour ceux qui ont embrassé une fois les promesses de Dieu, car sa Majesté est telle qu'il ne peut se repentir de ses dons » (34).

Doctrine conçue pour le jour de l'angoisse et du doute, pour le jour où il n'y a plus de sécurité intérieure. Lorsque les œuvres méritoires ne suffisent plus à rassurer la conscience, elle apporte une certitude fondée sur l'acte de confiance, si faible, si désespéré soit-il. Mrs Bowes, pour qui Knox formulait ce dogme de la façon que nous venons de voir, ne manqua pas de l'interroger sur les signes de l'élection. Il répondit tantôt que c'était le témoignage intérieur du Saint-Esprit (35), tantôt l'adversité (36), tantôt les œuvres bonnes qui suivent la foi (37), tantôt la tentation et le désir d'être en Christ qu'elle suscite (38). En somme, toutes les démarches de la vie chrétienne, non seulement la foi mais aussi le doute, voire l'indifférence passagère, non seulement le témoignage des œuvres bonnes mais aussi le regret des mauvaises et le désespoir de l'impuissance, sont signes d'élection dans la mesure où elles établissent un rapport personnel et de bonne volonté entre le croyant et le Sauveur, car « la nature des damnés et des réprouvés est de fuir sans cesse le Christ » (39).

Par là il apparaît que la doctrine de la prédestination les fait concourir toutes à la sécurité de la conscience. Seule elle peut « éta-

blir » la foi dans nos cœurs, la « fonder avec assurance » et avec une « fermeté » inébranlable. La préface de Knox ne laisse aucun doute sur l'entreprise de sécurisation poursuivie par le traité. Bradford, qui composa en prison une *Défense de l'Election,* énumère lui aussi les avantages de cette doctrine : elle neutralise le poison papiste qui pousse à douter de la faveur divine, « ce qui est la prison du désespoir » ; elle détruit l'idée stoïcienne du Destin ; « elle réconforte très confortablement » sous la croix en enseignant que toutes choses sont pour le mieux ; elle humilie l'homme en le dépouillant de tout mérite ; elle le force à pratiquer le bien et la piété ; elle engendre la nostalgie de la patrie céleste et le dédain du monde ; elle apprend à vivre dans la charité pour la gloire de Dieu ; elle aide à comprendre les Ecritures et préserve de l'erreur ; elle établit le Royaume du Christ et renverse toute prétention humaine afin de rendre louange et gloire à Dieu seul (40). Cela fait beaucoup, et bien qu'il n'y ait rien à quoi Knox n'eût souscrit entièrement, on sent que la pensée de Bradford s'oriente plutôt vers la pratique de la vertu et la contemplation de la patrie céleste que vers la recherche de la sécurité intérieure. Mais Bradford n'avait pas à la rechercher ; il montra bien qu'il la possédait et qu'il avait atteint un équilibre supérieur alors que Knox ne s'était pas encore dégagé de la « mutabilité » de la chair. Pour lui, la prédestination dresse un rempart, « une tour de refuge » (41) contre les tempêtes du monde, les assauts de Satan et les atermoiements de la chair, les imperfections, les faiblesses et l'aveuglement de l'individu. Par elle, toute une personnalité déchirée, angoissée et consciente de sa faiblesse, cherche à s'assurer d'une assise solide, à échapper à sa situation de constante infériorité en se démettant de toute initiative personnelle, à se protéger de l'humiliation en la devançant et en niant toute prérogative du moi, à compenser ses échecs par la conscience de son élection, à triompher de ses adversaires par l'affirmation de leur défaite.

Dans son traité sur la prédestination, Knox formule sa doctrine sans ambiguïté. La prédestination, écrit-il, est « le décret éternel et immuable par lequel Dieu a déterminé une fois pour toutes en lui-même ce qu'il veut qu'il advienne de chacun. Car il ne les a pas tous créés [il s'agit des hommes] pour être d'une même condition ». Quelques lignes plus loin, il élargit sa définition en ajoutant que « c'est le très juste et sage dessein de Dieu selon lequel, de toute éternité, il a décrété pour toujours d'appeler ceux qu'il a aimés en Christ à la connaissance de lui-même et de son Fils » pour les assurer de leur élection, être glorifié dans leurs œuvres et les conduire à la gloire (42). La première définition a pu être traduite de Calvin (43) à ceci près qu'elle ne fait pas allusion explicite à la réprobation. En effet, sous cette forme, elle reste proche de l'article XVII de la confession anglicane qui ne parle que de « prédestination à la vie » ou de la formule de Th. Becon : « notre secrète élection, par la sagesse de Dieu, à la vie éternelle, sans que nous la méritions » (44). Par la suite, Knox donne un tour franchement calviniste à sa définition. Dieu, dans son conseil éternel, en vue de

manifester sa gloire, a d'une seule masse tiré des vases d'honneur pour les donner au Christ afin qu'en lui ils reçussent la vie ; il a laissé le reste dans la corruption originelle, le vouant ainsi à la destruction. Aux élus il a donné un chef, Jésus-Christ, dont la vie se diffuse dans tous ses membres ; les rejetés sont abandonnés à un autre chef, le diable (45). Il s'agit donc bien de la double prédestination et on peut dire que Knox est avec Goodman le seul théologien britannique qui ait eu l'audace de pousser la doctrine de l'élection jusqu'à ses fins logiques (46).

La préface du traité prouve que ce n'est pas par jeu intellectuel mais à cause du souci très pastoral de partager sa propre expérience spirituelle. Par tous ses aspects, la doctrine a de quoi rassurer les enfants de Dieu comme elle satisfait les aspirations intimes de Knox. Elle insiste sur l'immuabilité du dessein divin, d'où découle que les élus ne peuvent déchoir de l'élection. Parfois ils peuvent se fourvoyer et commettre sciemment l'iniquité « mais qu'ils finissent par y périr sans être rachetés, cela nous le nions constamment, car il est impossible que les membres vivants soient privés de participer au chef » (47). Bien plus, ils ne peuvent refuser pour toujours la vie qui vient du chef car l'Esprit leur en fait sentir la nécessité (48). Le chrétien croit en vertu de son élection ; or l'élection l'assure une fois pour toutes du salut. Toute l'argumentation repose sur le postulat de Duns Scot que Dieu ne peut se contredire ; mais l'important ici n'est pas l'origine de la conception mais celle du besoin de cette conception : car comment ne pas voir qu'elle s'oppose avant tout à une conception de l'homme, à une expérience de la nature humaine ? L'immuabilité divine fait pendant à la mutabilité humaine. Lorsque Knox prétend que la prédestination amène à l'humilité parce qu'elle prive l'homme de tout mérite et de tout rôle dans l'acquisition du salut, ne doit-on pas renverser son raisonnement et au lieu de cheminer de la prédestination à l'humilité, remonter de celle-ci vers la prédestination ? Parce qu'il ne peut envisager de sécurité que sur une base fixe, celle justement qui lui manque, il est conduit à la situer hors du sujet. Ce n'est pas la nature de Dieu mais celle de l'homme, et nous le rappellerons, celle de Knox, qui exige l'immuabilité divine.

Il apparaît ainsi que Knox cherche à assurer l'élection d'abord contre le sujet lui-même, mais il l'assure aussi contre les autres. Inaccessible aux réprouvés, elle rassure contre les vicissitudes qu'ils font subir à l'Eglise ; car il s'agit bien de celles-ci plus que de ceux-là. A en juger par sa récurrence, le thème de préservation de l'Eglise montre que la prédestination est une doctrine des élus plus que des damnés. Il s'affirme surtout dans les périodes d'épreuve, lorsque l'Eglise a besoin de croire en sa survie : en 1548, quand Knox écrit des galères (49), en 1554 au moment de l'exil (50) et en 1565 (51) dans la crainte de la Contre-Réforme. Mais il fait aussi l'objet de l'article 5 de la Confession de foi de 1560 : « De la continuité, de la multiplication et de la préservation de l'Eglise ».

Le ton et le style de cet article sont calmes et sereins ; il s'intègre à une vision générale du salut ; il précède l'article « De l'incarnation de Jésus-Christ » (art. 6) et « De l'Election » (art. 8), mais sa place apparaît justifiée et réfléchie quand on le situe dans l'ensemble de la Confession. L'article 1 traite de Dieu ; l'article 2 « De la création de l'homme » — Knox ne s'occupe pas du monde — introduit la chute ; l'article 3 « Du péché originel » en décrit la conséquence, la mort éternelle pour qui ne sera pas régénéré ; l'article 4 « De la révélation de la Promesse » montre qu'après la chute Dieu a promis à Adam, puis aux patriarches et jusqu'au Christ la régénération par la « semence de la femme » qui doit écraser la tête du serpent. Ceux qui ont cru à cette promesse, au long des âges, constituent l'Eglise. Dieu la châtie lorsqu'elle désobéit mais il la préserve jusqu'au bout. En cette place de la Confession, Knox veut donc dire que l'Eglise existe à cause de la tentation et du péché et qu'elle est le lieu de la régénération. En termes psychologiques, cela signifie que l'Eglise est une société de récupération et de réadaptation d'une partie de l'humanité.

Comme d'habitude, Knox lui-même nous invite à effectuer ce passage du dogme à l'expérience. Si la Confession de foi semble dégagée des sollicitations de la chair, d'autres extraits prouvent que l'idée s'articule directement sur le réel. D'abord, parce que la préservation de l'Eglise prend la forme d'une délivrance concrète dans une situation historique déterminée. Knox ne se borne pas à rappeler les grandes délivrances du passé ; il les rapporte au présent.

> Il a noyé Pharaon et son armée. Il a éparpillé la grande multitude de Benhadad. Et par son ange il décima les troupes de Sennachérib. Et ainsi il a délivré ses affligés quand ils n'entrevoyaient qu'extermination. Ainsi agira-t-il envers vous, chers frères, si avec patience vous attendez sa consolation et son conseil... (52).

Quelques lignes plus bas il nomme les ennemis de l'Eglise.

> Et pour passer sur les tyrans d'autrefois que Dieu a châtiés, venons-en aux tyrans qui sont aujourd'hui au royaume d'Angleterre, que Dieu n'épargnera pas longtemps (53).

Sept ans plus tard il prie :

> Tu as assisté ton Eglise depuis le commencement même, et pour sa délivrance tu as châtié les cruels persécuteurs d'âge en âge. Ta main a noyé Pharaon. Ton épée a dévoré Amalec. Ta puissance a repoussé l'orgueil de Sennachérib. Et ton ange a si bien châtié Hérode que les vers et les poux ont puni sa fierté. O Seigneur, tu restes à jamais le même ; ta nature est immuable, tu ne peux faire autrement que haïr la cruauté, l'orgueil, l'oppression et le crime dont font preuve contre nous les hommes que nous n'avons jamais offensés... Regarde-nous.

> Seigneur, dans la multitude de tes miséricordes : étends ton bras et déclare-toi protecteur de ta vérité ; réprime l'orgueil et humilie la fureur de ces cruels persécuteurs ; ne leur permets pas de prévaloir contre nous, de sorte que la lumière de ta parole soit éteinte en ce royaume (54).

Ces citations ne disent-elles pas que la préservation de l'Eglise avant de devenir un article de foi — le cinquième — est un besoin physique et moral qui étreint des individus en situation concrète, besoin si puissant qu'il paraît aux rédacteurs de la Confession comme essentiel à l'être de l'Eglise ?

Mais il est un enracinement encore plus profond dans la réalité humaine. L'article 5 ne mentionne que rapidement la tyrannie de Pharaon, il tient surtout à souligner la constance de Dieu, et son amour pour l'Eglise manifesté par la délivrance et aussi par l'instruction qu'il prodigue à travers la loi et les prophètes, dans le pays qu'il prévoit, les gouverneurs, juges et rois qu'il lui assigne et les châtiments qu'il envoie pour ramener son peuple de l'erreur. De même que l'article 8 sur l'élection ne parle que de l'élection en Christ, et donc que du Christ, sans s'intéresser à la réprobation ni au sort des réprouvés, de même l'article 5 ramène tout aux bienfaits que reçoit l'Eglise de la protection de Dieu et ne s'intéresse pas aux malheurs promis à ses adversaires. Dans l'un et l'autre cas seul compte le côté positif. Il n'en va pas de même dans les textes qui, à la différence de la Confession de foi, furent conçus dans les heures sombres En ces moments-là, Knox parle des tyrans parce que les tyrans font parler d'eux. Il en parle aussi pour prophétiser leur confusion en guise de compensation et de revanche, pour retourner la situation en sa faveur sur le plan de l'imaginaire. A bord de sa galère ; il écrit que Satan est frustré. La doctrine de la préservation de l'Eglise — une Eglise qu'il nous décrit comme essentiellement frustrée — retourne la frustration contre les persécuteurs : « telle est la providence de Dieu envers ses enfants élus et envers le salut et la préservation de son Eglise que, quelles que soient les ruses inventées par Satan et les méchants pour détruire les élus de Dieu, son infinie bonté les tourne à leur profit, à leur réconfort et à leur joie » (55). Sur le plan de l'imaginaire, rien n'empêche l'agressivité des élus frustrés de se développer jusqu'à la victoire ultime. « Jamais nous ne trouverons l'Eglise humiliée sous la main des tyrans, cruellement persécutée par eux, sans trouver en même temps la juste vengeance de Dieu frappant les cruels persécuteurs et sa miséricordieuse délivrance envoyée aux affligés » (56).

*
* *

Dans deux cas nous assistons donc à un approfondissement de la doctrine dans la même direction : Knox complète la doctrine de l'élection qu'il trouve partout autour de lui, par un enseignement sur la réprobation ; de même il complète la doctrine de la préservation

de l'Eglise par un enseignement sur le châtiment de l'Anti-Eglise. Dans les deux cas, son attention se tourne vers ses adversaires parce que ceux-ci l'accaparent, tant sur le plan social et matériel que sur le plan de la conscience, par les échecs et les humiliations qu'ils lui infligent. La doctrine de la réprobation comme celle de la rétribution semble naître d'un désir de revanche, forme d'aspiration frustrée ou refoulée à la supériorité. Quoi qu'il en soit, notre étude aboutit à une constatation paradoxale. Consciemment, Knox veut éliminer la psychologie de sa doctrine en écartant toute participation humaine à l'élection, en fondant celle-ci ailleurs que sur la nature changeante de l'homme. Mais l'examen révèle combien la doctrine évolue selon les situations psychologiques, de sécurité ou d'échec, de supériorité ou d'infériorité, et combien d'aspirations inconscientes ou inavouées se projettent sur le plan de l'imaginaire où elles cherchent l'accomplissement. Il nous conduit ainsi à établir des liens profonds entre la doctrine et l'homme, celle-ci permettant de reconstituer en partie le portrait psychique de celui-là.

C'est bien d'abord le besoin de protection et plus encore, de dépendance, que ce faible et cet hésitant, toujours en quête de garanties extérieures à lui-même, trouve comblé par une doctrine selon laquelle tous ses actes, tous les événements de sa vie ont été prévus et approuvés par Dieu. Alors qu'il est le plus exposé à la persécution et au mépris, elle lui permet de s'envelopper dans une sécurité imaginaire et de répondre à ses adversaires que c'est lui, l'humilié, le dépositaire de la faveur divine et bientôt le bénéficiaire de la toute-puissante. La foi en la prédestination transforme un être dépendant et méfiant à juste titre envers lui-même en un être assuré de toutes les garanties divines. Négation de l'échec, affirmation de supériorité mais aussi renversement de la situation objective dans la proclamation de la défaite et de l'anéantissement des vainqueurs du jour. Le perdant apparaît comme le gagnant, le gagnant comme le perdant.

La frustration de l'Adversaire est-elle la projection de la frustration du sujet, son châtiment celle de son auto-punition ? Il faut remarquer en tout cas que, dans l'élaboration de sa doctrine sur l'Eglise, le facteur fondamental est le sentiment d'infériorité, incitant un dynamisme psychique en direction d'un but inconscient de toute-puissance et de ressemblance à Dieu. Tout, dans les grands thèmes ecclésiaux de Knox, concourt à rehausser la conscience de la valeur personnelle, à compenser un état d'insécurité et d'humiliation, en face d'un monde triomphant et hostile — car, rappelons-le, l'Eglise ne se conçoit qu'en face de l'adversité. La prédestination, renommée pour « établir » la foi, établit pratiquement la foi du sujet en lui-même et supplée aux déficiences du moi par l'édification d'un moi mythique pourvu de tout ce qui fait défaut au vrai.

Il faut remarquer ensuite l'analogie entre cette conduite et la névrose. Toutes deux représentent une tentative pour atteindre un idéal de personnalité alors que la confiance dans la valeur du moi

est gravement ébranlée par le sentiment d'infériorité. La névrose permet au malade de trouver sa sécurité à la place d'une insécurité, sa supériorité à la place d'une infériorité, et ainsi de réaliser son idéal de personnalité. Comme les gestes et les mythes névrotiques, la doctrine de Knox sur l'Eglise vise à assurer la sécurité de la personnalité et de la ligne de vie à laquelle elle s'identifie. Mais alors que le névrosé élude le front principal de l'existence où il risque d'être mis en infériorité, pour établir un front secondaire sur le plan de l'imaginaire, où il reste assuré de sa supériorité, chez Knox, le front secondaire reste étroitement relié au réel grâce à la doctrine qui explique leurs rapports. Chez le névrosé nous trouvons tel ou tel geste obsessionnel ; chez Knox nous trouvons le dogme et l'ecclésiologie.

Une dernière remarque attirera l'attention sur la dimension sociale de la doctrine de la prédestination. Knox ne dit pas qu'*il* est prédestiné mais que *nous* le sommes. La prédestination, chez lui plus que chez Bradford, par exemple, se présente moins comme une doctrine de l'individu que du groupe. L'Eglise est prédestinée, l'Eglise est préservée, l'Eglise triomphe. Rappelons aussi sa prédilection pour le petit troupeau. Rien en cela n'annonce l'émancipation du sujet ; au contraire, tout manifeste son effort pour s'intégrer à une société idéale : à la fois société des souffrants et société des élus, l'Eglise est le lieu des compensations et de la ressemblance à Dieu. Sa justification, telle qu'elle apparaît à travers les écrits de Knox, est d'ordre psychologique, son essence d'ordre psychique. Elle se définit comme une aire idéale de réadaptation d'individus inadaptés au « monde » des institutions et des impératifs sociaux. C'est pourquoi elle s'affirme d'abord dans son opposition au monde. Il est vrai, la dualité Eglise-Anti-Eglise recouvre, au temps de Knox, un phénomène social : la Réforme ne naquit-elle pas des exigences d'une sensibilité de plus en plus hostile à une certaine forme de communauté socio-religieuse ? Ainsi, chez Knox, l'Eglise prend conscience d'elle-même face à un « adversaire », c'est-à-dire à un milieu auquel elle ne saurait s'assimiler, car de même qu'elle se sent rejetée de lui, de même elle le repousse sans compromis. Mais ce phénomène découle des relations de l'individu avec une forme de société donnée en même temps qu'il ouvre la voie à d'autres formes de société. Aussi notre étude aboutit-elle à une triple constatation :

— Le processus psychologique qui débouche sur l'idée d'Eglise est social en sa finalité, au sens où l'individu inadapté tend à se réadapter au niveau d'une société d'abord imaginaire, l'Eglise.

— Il est social parce qu'il n'intéresse pas quelques individus seulement, comme des cas disséminés d'un type de névrose, mais plusieurs couches de la société, comme une véritable psychose collective.

— Il est social enfin parce que dans une phase ultérieure il peut chercher à s'exprimer dans les structures sociales en les modifiant, en en créant de nouvelles. Société idéale et imaginaire l'Eglise peut

chercher à se matérialiser en une société institutionnelle. Jusqu'ici nous avons insisté surtout sur la signification individuelle de l'enseignement de Knox sur l'Eglise. Nous sommes partis du phénomène d'intériorisation de la piété et nous avons tenté d'élucider quels mécanismes psychiques il recouvre ; mais nous venons de dire aussi que l'intériorisation n'aboutit pas, chez Knox, à isoler l'individu ; celui-ci, au contraire, tend à se réintégrer dans une société d'un type nouveau, œuvre collective de frères en une commune aspiration ; après avoir essayé de suivre celle-ci à travers les replis de l'intériorité, notre enquête va tâcher d'en retracer les diverses tentatives de réalisation concrète, sur le plan collectif, par l'édification de sociétés variablement constituées : les Eglises.

NOTES

(1) Latimer, sermon XL, *Works*, vol. II, p. 175.

(2) C'est l'article 17 des Trente-Neuf Articles.

(3) Knox rencontra personnellement cet anabaptiste, qui a pu être Robert Cooke, avant de réfuter ses idées par écrit.

(4) Knox l'utilise dans PRED., V, 168-178.

(5) *Ibid.*, V, 184-89.

(6) *To Brethr. in Scotland*, IV, 270.

(7) On en retrouve des traces dans les débats sur l'eucharistie et le droit des congrégations à s'organiser elles-mêmes en dehors de l'Eglise romaine (H.R., I, 120), sur le baptême (*Answers to some questions concerning Baptism*, IV, 119-128) et sur la catéchèse (*Letter of wholesome Counsel*, IV, 135-39).

(8) Ce retard peut s'expliquer par le scandale provoqué par la publication de *First Blast* qui avait embarrassé les autorités genevoises.

(9) Cependant on trouve dans le résumé que Knox fit du traité de Balnaves l'expression isolée « les élus » (*the chosen*), III, 17, art. 11.

(10) Ce résumé ne porte pas de titre (Laing, III, 73-75).

(11) *Answers to some questions concerning Baptism*, IV, 123-24. Cet argument lui permet de conclure qu'il est inutile de renouveler le baptême puisque la cène a pour fonction d'en rappeler la signification.

(12) Lettre IV, III, 351.

(13) *Ibid.* Il figure en opposition aux élus.

(14) On remarquera par contre que l'expression « membre de Satan » revient plusieurs fois dans l'épître dédicatoire du traité de Balnaves (1548) alors que les élus s'appellent « petit troupeau », « congrégation », « professeurs », « les pieux » (*the godly*).

(15) PS 6, III, 122.

(16) Le thème de l'épître est Matthieu 14 : 22 ss.

(17) PS 6, III, 120.

(18) Il parle aussi de « l'Eglise Affligée en Angleterre ». Une Eglise non affligée est impensable à ce moment-là et s'identifierait à l'Anti-Eglise.

(19) *Serm. on Is.*, VI, 265.

(20) O.G.F., VI, 410.

(21) Cf. REG. 1, IV, 79-80. *Questions concerning Baptism*, IV, 123. *Letter of Wholesome Counsel*, IV, 135. *To Brethr. in Scotland*, IV, 270. *Reasoning*, VI, 187. *Serm. on Is.*, VI, 252. O.G.F., VI, 410.

(22) Visiblement son centre d'intérêt s'est déplacé. Dans l'isolement croissant et en butte à de nouvelles persécutions, Knox a tendance à se retirer de la société.

(23) Bradford, Lettre XLVIII, *Works*, P. Soc., vol. II, p. 133. Dans sa *Défense de l'Election* (*ibid.*, I, 309), il dit que le chrétien n'a pas à se préoccuper de la réprobation qui concerne « ceux du dehors » mais seulement de l'élection qui regarde « ceux du dedans ».

(24) Latimer, serm. XL, *Works*, P. Soc., vol. II, 175.

(25) PRED., V, 25 : « ... avec crainte et respect je dépose le talent confié à ma charge sur la table du Seigneur, afin d'apporter à son Eglise l'avantage que sa divine sagesse a prévu. »

(26) PRED., V, 125 ; *ibid.*, V, 28. Cette réflexion sur la diversité se trouve dans l'*Institution Chrétienne* de 1541 (chap. 8, edn Pannier, III, 101).

(27) Lettre IV, III, 351.

(28) REG., 1, IV, 79-80.

(29) *Ep. Congreg. of the Castle of St-Andrews*, III, 10.

(30) C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, London, 1953, p. 233, § 345, dit que l'Alchimiste, voulant expliquer la matière, projetait sur ce mystère un autre mystère, son arrière-plan psychique inconnu de lui-même, expliquant ainsi « Obscurum per obscurius, ignotum per ignotius. » De telles projections se renouvellent partout où l'homme tente d'explorer les ténèbres et le vide qu'il emplit involontairement de forme vivante.

Notons en passant que les anabaptistes reprochaient précisément aux calvinistes d'expliquer l'obscur par le plus obscur encore, c'est-à-dire la prédestination et la réprobation par le dessein caché de Dieu (cf. PRED., V, 302-311).

(31) PRED., V, 25-26.

(32) *Ibid.*, V, 27-28.

(33) *Articles of Religion*, art. 17, § 2. Un historien moderne considère ce passage de l'art. 17 comme hors de propos (*irrelevant*). A.G. Dickens, *The Reformation in England*, London, 1964, p. 252.

(34) Lettre du 26-2-1552-53, à Mrs Bowes, III, 349.

(35) *Ibid.*, III, 349 ; Lettre VIII, à la même, III, 356, où il parle de ces illuminations qui, bien que fugitives, sont « les arrhes de sa présence éternelle » ; lettre XV, III, 371 où il dit que le sceau et les signes de l'élection sont gravés dans nos cœurs.

(36) Lettre XVIII, III, 377.

(37) Lettre III, III, 349 ; Lettre II, III, 347 : « Là où le mépris de Dieu a disparu par sa grâce, et où l'amour de la justice de la vie à venir est planté dans le cœur, là est le sceau et la preuve infaillible du Saint-Esprit. »

(38) Lettre XII, III, 364-65 : « Les nombreux et continuels assauts du diable enragé contre vous et votre repos, tandis que vous soupirez et désirez avec ardeur demeurer en Christ, me donnent la certitude de votre élection. »

(39) Lettre XIII, III, 367.

(40) Bradford, *Defence of Election*, in *Works*, P. Soc., vol. I, 308.

(41) PRED., V, 27.

(42) *Ibid.*, V, 36.

(43) *Institution Chrétienne* (1541), chap. 8, edn Pannier, III, 62 : « Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chascun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. »

(44) Becon, *The Demands of Holy Scripture with Answers* (1563) in *Works*, P. soc., vol. III, 606.

(45) PRED., V, 113, 131.

(46) Nous avons dit que ses écrits postérieurs paraissent en retrait sur sa position de 1558. La Confession de 1560 revient à l'élection, mais il n'est guère possible de savoir si elle passe la réprobation sous silence parce que seule l'élection intéresse l'Eglise, ou si cet abandon est dû à l'influence des cinq autres rédacteurs, Row, Winram, Douglas, Spottiswood et Willock.

(47) PRED., V, 300.

(48) *Ibid.*, V, 190, 301, 394.

(49) *Ep. Congreg. of the Castle of St-Andrews*, III, 5-6. L'idée est aussi exprimée chez Balnaves (III, 454).

(50) ADM., III, 293, 299.

(51) *Serm. on Is.*, VI, 249, 250-51, 267. B.C.O., VI, 311, 315.

(52) ADM., III, 293.

(53) *Ibid.* Il nomme ici Gardiner, Tunstal, Bonner et Marie Tudor.

(54) B.C.O., VI, 311-12. Il était clair pour l'auditoire que le gouvernement de Marie Stuart était visé avec sa politique ecclésiastique.

(55) PRED., V, 350.

(56) *Serm. on Is.*, VI, 267.

CHAPITRE VI

LES TENDANCES DE L'ECCLÉSIOLOGIE

Nous avons décrit jusqu'ici les modifications de la sensibilité religieuse de la fin du Moyen Age à la Réforme, puis montré ce que la notion d'Eglise, chez un réformateur particulier, reflète de drame purement psychologique. Telles qu'elles ressortent de l'ensemble de sa prédication, les caractéristiques de l'Eglise renvoient bien à un arrière-plan psychique, à des impulsions subconscientes exprimées à travers des articles de foi, c'est-à-dire des postulats irréductibles au-delà desquels le raisonnement ne perce pas. Ainsi, ce qui semble orienter l'ecclésiologie de Knox, c'est le besoin de sécurité et de supériorité en face d'une situation historique et sociale menaçante et d'un amoindrissement personnel dont les racines les plus profondes semblent devoir rester à jamais enfouies. Ce que nous constatons, c'est que son comportement et son système de pensée correspondent sur bien des points à ceux étudiés par Adler, et que la théorie de la faiblesse en quête de force, appliquée à notre réformateur, introduit une cohérence convaincante dans sa vie et son œuvre.

Notre but, en poursuivant cette étude, est de montrer que les affirmations dogmatiques de Knox concernant l'Eglise reposent sur un fondement prédogmatique d'ordre psychique sous-jacent à la conscience individuelle mais aussi plus vaste qu'elle. Car si Knox était seul, en un sens, à vivre son combat, en un autre il usait d'armes communes pour résoudre ses conflits. Le rapprochement avec certains réformateurs révèle qu'il disposait d'un arsenal théologique déjà largement élaboré par d'autres et que son originalité réside, non dans l'invention mais dans le degré et la manière d'appropriation des idées communes. Enfin, et c'est un point sur lequel nous devons insister, son évolution personnelle s'insère dans une évolution collective amorcée longtemps avant lui et que nous n'avons aucune raison de croire achevée.

Comment ne pas être frappé par la corrélation qui existe entre l'évolution du sentiment religieux et celle de la notion d'Eglise ? A mesure que s'intériorise la piété, l'Eglise elle aussi s'intériorise. Pour la tradition médiévale, l'institution ecclésiastique, avec sa hiérarchie en communion avec le vicaire du Christ, représente à elle seule toute la réalité de l'Eglise et s'offre en médiatrice de la grâce. Quand ses assurances ne suffisent plus, une société nouvelle tend à se former hors d'elle, l'Eglise des consciences, où celles-ci vont chercher le repos au contact direct de la divinité. Après Wyclif, l'un des premiers à dissocier l'institution d'avec la réalité interne de l'Eglise, quelques procès d'hérétiques jalonnent l'évolution et les hésitations de cette Eglise intérieure. En 1407, un prêtre anglais, William Thorpe, accusé de prêcher contre les images et interrogé par Thomas Arundel, évêque de Cantorbéry, définit l'Eglise comme « Christ et ses saints » ; pressé par l'évêque, qui flaire le danger, de définir « la sainte Eglise sur la terre », il répond d'une façon qui refuse de dissocier la terre du ciel.

> Sire, bien que la sainte Eglise soit quiconque est en charité, toutefois elle a deux parties. La première et principale a surmonté parfaitement toute la misère de cette vie et règne joyeusement au ciel avec Christ. Et la seconde est encore ici-bas, sans cesse occupée à combattre, nuit et jour, les tentations de l'adversaire, à renoncer avec horreur à la prospérité du monde, à mépriser et repousser les convoitises charnelles ; seuls en font partie les pèlerins de Christ, qui cheminent vers le ciel avec une foi inébranlable et une espérance fondée, et avec une charité parfaite (1).

En 1415, un nouveau suspect, Sir John Oldcastle, témoigne devant le même évêque d'une conception semblable de l'Eglise. Jésus-Christ est le seul chef de l'Eglise et tous ceux qui sont ou seront sauvés en sont les membres ; parmi ceux-ci il distingue trois groupes :

> Les premiers sont à présent au ciel, et ce sont les saints défunts. Ceux-ci, lorsqu'ils étaient sur terre, conformaient leur vie aux très saintes lois et au très pur exemple de Christ, renonçant à Satan, au monde et à la chair ainsi qu'à toutes ses convoitises et à ses maux.
>
> Les seconds sont au purgatoire (s'il en est un selon les Ecritures), attendant la compassion de Dieu et la délivrance complète de la douleur.
>
> Les troisièmes sont ici-bas et sont appelés Eglise militante : car nuit et jour ils luttent contre les assauts rusés du diable, les faveurs de ce monde et la concupiscence rebelle de la chair (2).

Ces confessions parlent un langage commun. On y trouve l'idée que l'on est de l'Eglise parce que l'on est sauvé, et non qu'on est sauvé parce qu'on est de l'Eglise. Alors que l'évêque s'efforce de

ramener à l'Eglise « ici-bas », c'est-à-dire, pour lui, à l'institution médiatrice de la grâce, ces premiers protestants évitent toute référence à l'institution ; ils se bornent à poser comme essentielle l'union de Christ et des saints, et on s'étonnerait que cette affirmation n'ait suffi à leur épargner la condamnation si l'on ne comprenait que pour Rome, cette union n'est réalisable que par le truchement de l'institution ecclésiastique. Ils ne dissocient pas l'Eglise triomphante de l'Eglise militante, soulignant ainsi que cette distinction verbale ne cherche pas à différencier deux réalités mais deux façons d'être, deux modes d'existence de la même réalité, l'un étant la récompense, ou la compensation de l'autre. Enfin le comportement de l'Eglise sur terre est décrit uniquement par rapport au monde et en dehors de toute référence à la pratique cultuelle ou de toute appartenance à une communauté instituée. Cette conception principalement éthique, existentielle, ramène au problème central, celui de la survie et de l'épanouissement de l'âme dans un milieu ressenti comme essentiellement hostile ; d'où le caractère surtout négatif de ce style de vie : il s'agit de se protéger du monde, de mortifier la chair, de haïr la prospérité. Cette ascèse empreinte de pessimisme médiéval annonce l'Eglise souffrante et humiliée, l'Eglise du renoncement à laquelle Knox adhère, l'Eglise du manque et non de la plénitude, pour laquelle Dieu est un accomplissement encore lointain et non une sécurité enfermée à la façon païenne dans le cadre d'institutions. Il est donc naturel que celles-ci n'apparaissent pas dans la confession de ces hommes. Leur vie religieuse coïncide avec toute leur vie intérieure ; elle est ce combat qu'ils livrent au fond d'eux, souvent contre eux, sachant qu'ils n'obtiendront pas ici-bas les choses promises, ni des institutions humaines, ni d'une institution prétendue divine, et se reconnaissant « pèlerins de Christ » en route vers le ciel, leur aboutissement (3). Ayant défini la vie de l'Eglise comme la vie cachée au fond des consciences, il ne leur restait qu'un pas à franchir pour affirmer qu'il n'y a d'Eglise que cachée au fond des consciences, invisible à l'œil charnel et dégagée de toute institution, et en tout cas de celles de Rome.

En mettant l'accent sur l'invisibilité de l'Eglise, ils prenaient parti en effet contre Rome qui, elle, insistait de plus en plus sur le caractère visible. Pour elle, l'Eglise était une société dépositaire des dons de la grâce et habilitée à les distribuer. En fait, peu de ses membres étaient capables de cette dispensation. L'Eglise dispensatrice se limitait à la hiérarchie, à l'*ecclesia docens,* qui distribuait à l'*ecclesia audiens* avec laquelle elle finissait par se trouver en rivalité. En 1547, Anne Askewe prépara sa confession de foi en ces termes : « Moi, Anne Askewe, crois toutes choses contenues dans la foi de l'Eglise catholique. » A la mention de l'Eglise catholique, l'examinateur entra en fureur et le réformateur, John Bale, qui rapporte l'histoire, sait bien à quoi attribuer cette humeur :

> Le mot « catholique » ne les offensait pas jusqu'ici. Comment avait-il pu alors devenir si odieux ? Peut-être pour cette

> seule raison : jusqu'à ces dernières années, ils en ignoraient le sens, car il vient du grec et signifie, en anglais, universel ou entier. Avant ils croyaient qu'il s'appliquait à leur seule assemblée. Mais maintenant ils voient qu'il inclut les laïcs aussi bien qu'eux, et donc ils ne l'aiment plus... Ils veulent être considérés comme une sainte Eglise et se croient profondément différents de la canaille et de la racaille des laïcs (qui sont la multitude profane du commun), en raison de leur sainte onction et de leurs tonsures reçues de leur pape ; et surtout parce qu'ils n'ont rien à voir avec le mariage, jugé poison très contagieux pour les ordres selon leur foi romaine qui enseigne d'élever tous les enfants à Sodome et Gomorrhe. Et ceci, ils le tiennent de leurs prédécesseurs, les pharisiens et les prêtres d'autrefois, qui n'étaient pas *sicut ceteri hominum,* comme le commun mortel, mais des pères saints et spirituels. C'est pourquoi ils ne veulent pas être appelés Eglise catholique mais sainte Eglise spirituelle (4).

La Réforme apparaît en partie comme l'aspiration de l'*ecclesia audiens* à recevoir directement les bienfaits de la grâce et à s'approcher sans intermédiaire de l'Absolu. Cette exigence, Wyclif la fit retentir à la fin du XIV^e^ siècle en définissant la véritable Eglise comme la communauté invisible de tous ceux, prêtres et laïcs, qui sont prédestinés au salut (5). C'est cette doctrine que William Thorpe répandait dans le nord de l'Angleterre avant d'être amené devant Th. Arundel, et que Paul Craw prêcha en Ecosse jusqu'à son martyre à St-Andrews, vers 1433. Elle s'inscrit ainsi naturellement comme un des premiers chefs d'accusation des Lollards de Kyle, en 1494, « Tout homme ou femme ayant la foi est un prêtre » (6), qui anticipe la thèse luthérienne du sacerdoce universel. L'écho de cette protestation résonne encore entre les lignes de l'œuvre de maint réformateur. John Hooper, qui comme Knox eut maille à partir avec l'Eglise anglicane, écrit en 1550 : « Concernant les ministres, je crois que l'Eglise n'est limitée à aucune espèce d'hommes ni à aucune succession d'évêques, cardinaux ou autres, mais à la seule Parole de Dieu » (7).

Il est superflu de citer toutes les autorités qui renforcent cette position dans le protestantisme britannique à l'époque de Knox. Il importe toutefois de rappeler que cette réaction contre l'Eglise visible et contre sa prétention à s'identifier avec l'Eglise du Credo implique aussi une conception radicalement différente de la présence divine au sein de l'Eglise. Qu'on se souvienne qu'elle s'accompagne d'attaques contre la transsubstantiation, les prières aux saints et à la Vierge, le culte des reliques. Ces barrières entre Dieu et le croyant sur lesquelles elle se rue ne sont-elles pas aussi des murailles dressées autour de Dieu et n'a-t-on pas voulu le libérer en même temps que la conscience individuelle ? Dieu n'était-il pas prisonnier dans la mesure où il n'était accessible que par médiation interposée et où on pouvait l'imaginer contenu, dans l'hostie par exemple, en un lieu ou

en un objet ? L'article 29 des Lollards de Kyle spécifie que « nous ne sommes pas tenus de prier à l'église plutôt qu'en un autre endroit » (8). L'article 16 de l'accusation de G. Wishart développe la même idée : « Il est vain de construire des églises coûteuses en l'honneur de Dieu, vu que Dieu ne demeure pas dans des églises faites de main d'homme et qu'il ne peut non plus tenir en si petit espace, comme entre les mains du prêtre » (9). La mentalité contre laquelle s'élèvent ces articles est une mentalité encore magique pour laquelle Dieu se laisse enfermer, dans la succession ou le sacrement, et permet à l'homme de disposer de lui. Au contraire, les Lollards et les réformateurs renoncent à cerner et à s'approprier sa présence ; pour eux, nul ne peut prétendre l'assigner à résidence ; il n'habitera au milieu des siens qu'à l'avènement du Royaume. D'où la nostalgie de ces « pèlerins », leur sensibilité à la frustration, leur sens de l'éloignement et de l'absence de Dieu. S'il ne se laisse saisir en aucun objet, il ne reste plus à la conscience qu'à le rechercher en elle-même, c'est-à-dire à l'intérieur du sujet.

On comprend donc aisément pourquoi D.F. Strauss considère le témoignage intérieur du Saint-Esprit comme le dogme central du protestantisme, en tout cas de tous ceux qui cherchent Dieu directement en eux-mêmes, sans le recours d'une médiation extérieure concrète, et que Ronald Knox appelle du nom significatif d'enthousiastes (10). Que l'on oppose relation verticale et relation horizontale, que l'on distingue avec Troeltsch les Eglises de type institutionnel, universel, dépositaires des moyens de la grâce, et les sectes fondées sur l'acte de foi personnel et l'éthique du Sermon sur la Montagne, ou bien qu'enfin l'on parle d'extériorisation et d'intériorisation pour désigner les directions dans lesquelles l'âme cherche le divin, il faut bien constater que nous sommes en présence de deux attitudes inconciliables antérieures à toute ecclésiologie, l'une caractérisée par le rôle que joue l'objet dans la conscience, l'autre caractérisée par le rôle que joue le sujet. La psychologie les appelle, la première extraversion, la seconde introversion. La première désigne une nature ouverte, primesautière, adaptable aux situations les plus diverses, donc éminemment sociable et attirante, confiante devant l'obstacle, impulsive, prompte à la décision, prompte aussi à céder à ses désirs : c'est dans une grande mesure le comportement de Marie Stuart. La seconde désigne une nature hésitante, méditative, toujours sur ses gardes, réservée : elle correspond pour une bonne partie au portrait que nous avons de Knox. Il était aussi improbable que ces tempéraments opposés s'accordent, qu'il serait irréaliste d'espérer que les tendances religieuses correspondantes se rejoignent un jour.

Or de même que ces deux tempéraments apparaissent rarement à l'état pur, de même les processus d'intériorisation et d'extériorisation composent ensemble différentes complexions religieuses allant de l'Eglise romaine à Schwenckfeld et Sébastien Franck. Comment expliquer autrement l'incompréhension qui sépare Knox de ses

adversaires catholiques Ninian Winzet et Tyrie, et les divergences des réformés sur la définition de l'Eglise ? Vers 1538, Reginald Pole donne un tableau de l'Eglise romaine dans lequel se dégagent les correspondances harmonieuses, chères à l'esprit médiéval, entre l'Eglise, l'univers et la société :

> Quelle constitution meilleure, en effet, pourrait-on imaginer que celle que nous apercevons dans la nature en contemplant cet ordre admirable où toutes choses sont ramenées progressivement pour ainsi dire, au gouvernement et à l'administration d'un seul ; les créatures infimes y parviennent par les créatures intermédiaires, et celles-ci par les créatures supérieures. Une telle constitution, un tel ordre, ne sont-ils pas d'une extrême beauté ? A l'exemple de la nature, la raison humaine, ajoutons-le, en recherchant sa conservation et sa perpétuité par la fondation de cités, la création de gouverneurs, l'institution d'une hiérarchie, n'a jamais pu imaginer meilleure ordonnance que le gouvernement du petit peuple par les fonctionnaires subalternes, et de ceux-ci par les gens de rang supérieur, tous étant enfin soumis à l'autorité suprême d'un seul.
>
> Mais quoi ? Au ciel — comme nous le révèlent les écrivains sacrés — règne le même ordre que celui inscrit dans la nature, les degrés inférieurs des anges sont perfectionnés par les degrés supérieurs, ceux-ci par les archanges et tous par le gouvernement du Dieu unique. Si Pierre, qui voit déjà tout cela, revenait sur terre pour examiner l'organisation de l'Eglise fondée par Dieu, où il établit des dispensateurs de biens célestes toujours tournés vers le divin modèle, s'il remarquait qu'en cette Eglise, le peuple est régi par les prêtres, ceux-ci par les évêques auxquels sont préposés les archevêques, eux-mêmes soumis enfin à l'autorité d'un seul, tenant la place de Dieu, — cet ordre proposé comme excellent par la nature en premier lieu, dont la raison humaine par la suite s'est toujours efforcée de reproduire l'absolue perfection, donné par la révélation divine comme supérieur à toute organisation possible, puisqu'il a sa ressemblance avec un modèle céleste d'une très grande beauté et d'une absolue perfection — bref, Pierre estimerait-il maintenant qu'il faut abolir un si bel ordre à cause de la vie plus ou moins régulière de tel ou tel homme ? (11).

Ce texte empreint d'esthétisme manifeste l'exigence du beau plus que le besoin de salut ; son argument se fonde sur la rhétorique du sens par lequel, comme l'enseignent les manuels de piété du Moyen Age, le péché entra dans le monde ; par quoi il apparaît que la méfiance puritaine à l'égard des beaux-arts prolonge un réflexe séculaire. Mais, nous l'avons dit, il s'agit plus que d'esthétisme ; il s'agit d'une objectivation de l'Eglise rendue magnifiquement visible, et en face de

laquelle, vers la même époque, Calvin en définit une autre, intériorisée, subjectivée, invisible. Dans l'Epître au Roi qui préface l'*Institution* de 1536 il répond à l'argument de Rome :

> En ces poinctz gist nostre controversie. Premièrement qu'ils requièrent tousjours une forme d'Eglise visible et apparente. Secondement qu'ils constituent icelle forme au Siège de l'Eglise Romaine, et en l'estat des Prélats. Nous au contraire, affirmons que l'Eglise peut consister sans apparence visible ; et mesmes que son apparence n'est pas à estimer de ceste magnificence extérieure, laquelle follement ils ont en admiration ; mais elle ha bien autre marque, c'est à sçavoir la pure prédication de la parolle de Dieu, et l'administration des Sacrements bien instituée (12).

A cette date, Calvin ne parle pas encore d'Eglise visible ; pour lui, l'Eglise est alors « le nombre des élus, tant des hommes que des anges », que la foi et non la vue permet de discerner (13). C'est également la position de Robert Barnes et de Tyndale que dans ces années 30, Thomas More essaie de ridiculiser sans comprendre (14). Mais si, d'un commun accord, les réformateurs critiquent l'institution ecclésiastique que la tradition catholique place au-delà de la critique, pour la dissocier de la réalité de l'Eglise, ils diffèrent toutefois sur l'interprétation qu'ils en donnent et sur la question de ses rapports avec l'Eglise. Selon le rôle qu'ils attribuent à l'institution on peut voir prédominer encore la tendance intériorisante ou extériorisante. Relevons quelques points de repère dans cet éventail de nuances.

Nous citerons d'abord une confession, attribuée à tort, semble-t-il, à John Hooper (15), qui considère en l'Eglise l'ensemble des prédestinés de tous lieux et de tous temps, unis par le lien de la foi. Cette conception s'accorde de près avec celle de l'*Instruction* de 1537 (16), mais sur la question de la visibilité elle tranche par son caractère décisif :

> Je crois que cette Eglise est invisible à l'œil humain et n'est connue que de Dieu ; et qu'elle n'est pas plantée, contenue ni bornée en un lieu ni à l'intérieur de limites, mais qu'elle est éparse à travers le monde entier, cependant conjointe de cœur, de volonté et d'esprit par le lien de la foi et de la charité, n'ayant et ne confessant qu'un Dieu unique, un chef et médiateur unique, Jésus-Christ, une foi, une loi, un baptême, une table spirituelle où une nourriture et un breuvage spirituels lui sont administrés jusqu'à la fin du monde. Cette Eglise contient tous les justes élus, du premier jusqu'au dernier qui sera trouvé juste à la fin du monde : c'est pourquoi je l'appelle universelle. Car en ce qui concerne l'Eglise visible, qui est l'assemblée des bons et des méchants, des élus et des réprouvés, et en général de tous ceux qui disent croire en Christ, je ne crois pas qu'elle est l'Eglise, car cette Eglise est discernée par l'œil, et parce que croire en elle, c'est croire en des choses visibles (17).

L'auteur ne nie pas l'existence d'une société visible appelée Eglise, mais il nie qu'elle s'identifie avec l'Eglise (18). Les « marques » que constituent la prédication, les sacrements et la discipline (19) ne servent qu'à détecter la présence insaisissable de l'Eglise diffuse au milieu de l'institution visible comme un fluide toujours distinct de la masse qu'il parcourt. Et pour dissiper tous les doutes, s'il pouvait en subsister, l'auteur de cette confession montre que l'Eglise est pure de toute ivraie et qu'en elle ne saurait pénétrer ni Caïn ni Judas ni le riche glouton. « Cette Eglise est le corps du Christ, dans lequel n'est de membre pourri ni corrompu ni infecté » (20). Cette nostalgie de la perfection est un signe avant-coureur des perfectionnistes, qui semblent apparaître en 1552 dans l'est de l'Angleterre, et s'inscrit en réaction contre la décadence morale de l'Eglise visible (21).

Bradford, lui aussi, s'en prend d'abord au caractère visible dans ce qu'il a de plus séduisant pour les sens. Son *Adieu à Cambridge* semble répondre à son tour à l'apologie de Pole que nous avons citée.

> Veux-tu considérer les choses selon l'aspect extérieur ? La synagogue n'était-elle pas plus honorable et semblable à l'Eglise vraie que le simple troupeau des disciples du Christ ? La prostituée de Babylone n'a-t-elle pas un habillement plus précieux, un appareil plus somptueux pour se mettre en valeur, que la modeste épouse du Christ ? Où est la beauté de la fille du roi, l'Eglise du Christ, à l'extérieur, ou à l'intérieur ? Ah ! Souviens-toi que de même ils sont heureux, ceux qui ne se scandalisent pas du Christ, de même ils sont heureux, ceux qui ne se scandalisent pas de sa pauvre Eglise. Le pape et ses prélats ont-ils l'intention pure, qui font si grand cas de l'Epouse et si peu de l'Epoux ? (22).

Intérieur ou extérieur, tout est là. Bradford choisit sans équivoque. L'Eglise est communion, et s'il emploie aussi le mot société (*society*), le contexte indique qu'il s'agit de rapports spirituels et non sociaux (23). « L'Eglise n'est rien d'autre qu'une communion et société de saints ; c'est-à-dire non seulement une société de tous ceux qui sont, ont été ou seront ton peuple, mais aussi une société ou participation à Jésus-Christ qui en est le chef » (24).

Bradford tient à introduire dans sa définition de l'Eglise quelque chose de plus que le *numerus electorum* ; il caractérise la manière d'être du peuple élu par la « participation à Jésus-Christ » et ce faisant, il déplace légèrement la perspective. L'Eglise est plus qu'une société d'individus entretenant entre eux des rapports définis. Même conjoints par le lien de la foi, il faut encore qu'ils soient unis au Christ, recevant de lui les arrhes du Royaume et « commençant ici-bas la résurrection de la chair et la vie éternelle » (25). Ainsi fécondée, pour ainsi dire, par la relation verticale, l'Eglise apparaît

essentiellement comme un état, une communion, dont Bradford décrit la largeur et la profondeur :

> Par la foi en Christ, si faible, si petite ou si froide soit-elle, nous sommes membres en vérité de l'Eglise du Christ, catholique et sainte ; c'est-à-dire, nous sommes en communion et en rapport avec tous les saints de Dieu, passés, présents ou à venir. Par quoi nous pouvons recevoir un grand réconfort : car, si faible soit notre foi, la foi de l'Eglise, dont le Sauveur est le chef, est assez puissante ; si infime notre repentir, celui de l'Eglise, avec laquelle nous sommes en communion, est suffisant ; si languissant notre amour, celui de l'Eglise et de son Epoux est ardent : il en va de même pour toutes les autres choses dont nous avons besoin (26).

Comment pourrait-il être question d'organisation, de structure, d'institution, alors que l'avènement de l'Eglise est dans les cœurs et consiste à s'approprier ce « grand réconfort », ce sentiment de communion avec l'immense nuée des témoins à travers les âges et de participation à la vie cachée du Christ ? Communion des saints ou Eglise, pour Bradford, constituent une expérience indivisée et une réalité non pas objective mais subjective, non pas extérieure mais intérieure, en un mot, psychique.

Il serait donc vain de chercher l'Eglise sur le plan de l'institution ou sur tout autre plan matériel. A ce niveau-là elle est invisible car elle n'existe pas. Au Dr Harpsfield venu lui demander « si l'Eglise est une Eglise visible ou non », Bradford donne cette réponse magnifique :

> Oui, dis-je, cependant elle n'est pas visible autrement que l'était le Christ ici-bas ; c'est-à-dire que nulle pompe, nul faste extérieur ne la distinguent : et donc pour la voir il nous faut prendre les yeux que prenaient les bons pour voir et reconnaître le Christ lorsqu'il demeurait sur la terre ; car de même qu'Eve fut tirée de la même substance qu'Adam, ainsi l'Eglise est de la même substance que le Christ — chair de sa chair et os de ses os, comme dit Paul (Eph. V). Cherchez donc comment le Christ fut reconnu visiblement comme tel quand il était sur terre (c'est-à-dire en le considérant selon la Parole de Dieu) : de la même façon vous reconnaîtrez l'Eglise (27).

A ses adversaires qui lui opposent l'argument sempiternel de la succession apostolique et de la prêtrise chargée de la dispensation de la Parole et des sacrements, il demande où était l'Eglise du temps d'Elie — parade classique des réformateurs — et surtout il ajoute : « La raison pour laquelle vous ne voyez pas l'Eglise, ce n'est pas que l'Eglise n'est pas visible, mais parce que vos yeux ne sont pas assez clairs pour la voir » (28). Il dit encore que seuls perçoivent l'Eglise « ceux qui ont des yeux spirituels, par lesquels ils auraient pu discerner la présence visible du Christ lors de son vivant sur la

terre » (29). Cet enseignement qui résume l'ecclésiologie de Bradford va plus loin que celui de Calvin dans le sens de l'intériorisation, car il revient à dire qu'il n'est d'Eglise que vécue et perçue par la conscience, que son existence ne se fonde sur aucun élément extérieur au sujet.

C'est bien en effet à l'intérieur du sujet que, pour Miles Coverdale aussi, se situe l'avènement de l'Eglise. « La vraie description de l'Eglise » qu'il donne dans un petit traité traduit de l'allemand en 1545, *The Defence of a certayne poore Christen Man who else shuld have bene condemned by the Popes lawe,* est celle d'une communion plutôt que d'une communauté. « La sainte Eglise catholique n'est rien d'autre qu'une société de saints... A cette Eglise appartiennent tous ceux qui, depuis le commencement du monde, ont été sauvés, et ceux qui le seront d'ici à la fin » (30). L'avocat du pauvre accusé explique comment on s'y intègre.

> Cette Eglise, notre frère chrétien que voici la croit fermement. Bien plus, dans cette Eglise, il croit le pardon des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle. Pourquoi dis-tu alors qu'il s'est détaché de l'Eglise ? C'est à toi que je m'adresse à présent, déraisonnable accusateur. Qu'as-tu encore contre lui ? Il croit en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ son fils unique, notre Seigneur, conçu par le Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers ; le troisième jour il est ressuscité des morts, il est monté au ciel, il siège à la droite de Dieu le Père tout-puissant ; de là il reviendra pour juger les vivants et les morts. Il croit aussi au Saint-Esprit, et à tout ce que nous avons dit de l'Eglise. Il croit de même tout ce qui est écrit par les prophètes et les autres patriarches de l'Ancien Testament. De même il croit tout ce que les Evangiles disent des actes et de la doctrine du Christ. Il confesse aussi que la doctrine des apôtres et des disciples est indubitable. De plus il croit que tout ce que les saints pères du Nouveau Testament ont écrit est vrai, dans la mesure où ce n'est pas contraire à la doctrine du Christ et de ses apôtres.
>
> Je suppose que te voilà satisfait de cette confession de foi, que tu ne vas pas tarder à acquitter ce chrétien et à le recommander aux juges comme un membre véritable de l'Eglise (31).

« Ce chrétien » croit l'Eglise, il ne la voit pas. Toutefois le fondement de cette Eglise est la croyance, acte de l'esprit qui parfois ne fait guère plus qu'effleurer la vie intérieure. Aussi, pour que le lecteur ne se méprenne pas sur la profondeur de ses racines, Coverdale précise que, pour lui, la croyance s'accompagne nécessairement d'un comportement défini, preuve d'une réorganisation totale de la vie intérieure. Cette emphase sur la « nouveauté de vie » l'amène à envisager l'Eglise, ensemble des « croyants », sous un angle essen-

tiellement moral. Dans l'Eglise, écrit-il après saint Augustin, il y a trois sortes d'hommes. Il y a ceux qui, ayant passé leur jeunesse à folâtrer avec le monde, en considèrent l'amer aboutissement ; selon que la grâce les émeut, ils commencent à renoncer au péché, à mortifier la chair, haïr ses œuvres et renoncer à ses désirs. Bien que faibles encore et toujours exposés aux chutes, ce sont pourtant « les vrais commençants et les vrais pénitents ». Il en est d'autres, les réformés (*reformers*), un peu plus avancés que les précédents. Après s'être appliqués à déraciner le vice en eux-mêmes, ils persévèrent dans l'obéissance et la justice, à la lumière de l'Ecriture et de maîtres éprouvés. La troisième espèce est celle des parfaits. Non que personne ici-bas puisse atteindre la perfection, mais on les nomme ainsi parce qu'à force de vertu et de fruits spirituels mûris dans la patience, après d'innombrables tentations vaincues avec l'aide de Dieu, ils se sont humiliés si totalement devant lui qu'ils ne sont plus qu'un seul esprit avec Christ, dont ils portent la croix et les souffrances, dans la mesure de leur intelligence et de leur pouvoir, morts au monde avec lui et vivants avec lui. « L'esprit et le cœur élevés au-dessus des autres, ils ont leur demeure dans les cieux, ils contemplent avec une fervente dévotion la toute-puissance, la sagesse et la bonté de Dieu » (32).

Pénitents, réformés, parfaits représentent les étapes de la vie spirituelle caractéristiques du processus d'intériorisation : la rupture initiale avec le monde, l'extérieur, précède un approfondissement constant qui débouche sur la solitude mystique ; les parfaits « ont leur demeure dans les cieux et non plus sur la terre ; ils vivent face à face avec Dieu. La communion avec le Christ et la contemplation de Dieu comptent plus que la communion avec les autres, et tout se passe comme si, au divin festin, il n'y avait que deux convives, le Christ et le croyant. L'Eglise ainsi constituée — puisque Coverdale utilise ce mot — est comparable à une école dont le triple étagement correspond aux niveaux des élèves. Dans l'Eglise il ne peut être question d'autres structures que celles de la vie intérieure individuelle. De même qu'une école se définit par ses degrés d'enseignement et non par ses locaux ni par son administration, de même l'Eglise se définit par l'ascèse de chacun de ses membres. Hors de cette ascèse il n'est pas de participation à l'Eglise. On ne saurait donc la discerner autrement que par l'œil spirituel, ce qui rejoint la position de Bradford (33).

On sent combien apparaît mince, en dehors de toute autre allusion à leurs théologies respectives, la différence entre l'ecclésiologie de ces réformateurs et celle de certains sectaires. La définition de l'Eglise, sous la plume de Sébastien Franck, rappelle étrangement celles que nous venons d'examiner. L'Eglise n'est pas, dit-il, une multitude particulière qu'on peut montrer du doigt, mais « un corps spirituel et invisible de tous les membres du Christ, nés de Dieu et rassemblés en une seule volonté, un seul esprit, une seule foi, et non en une ville ou en un certain lieu extérieur ». Cette Eglise, ajoute-t-il,

« n'est pas discernable autrement qu'avec les yeux spirituels de l'âme et de l'homme intérieur » (34). Quelque frappante qu'apparaisse l'analogie entre ces hommes, le langage de S. Franck ne s'adresse pas à Rome mais à Luther. Cet archi-hérétique, comme l'appelle le réformateur de Wittenberg, a perçu au sein de la Réforme le mouvement qui la détourne de ses aspirations et de sa vocation. En face d'un protestantisme en voie de réconciliation avec l'idée d'Eglise visible, médiatrice de l'enseignement et des sacrements, il oppose la religion de l'homme intérieur et nie la valeur de toute organisation extérieure de la vie religieuse. Or ce mouvement de régression ou de repli sur l'institution est perceptible en Angleterre, en particulier chez les responsables de la Réforme.

A l'opposé de cette conception, la doctrine officielle de l'Eglise d'Angleterre, vers la même époque, insiste sur le côté visible de l'Eglise. Il suffira de rappeler un passage de l'*Homélie pour le jour de Pentecôte* de Cranmer, pour noter que l'insistance s'est déplacée du « mystique » au « corps ».

> La véritable Eglise est une congrégation ou société universelle des élus et des fidèles de Dieu, édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même en étant la pierre angulaire. Et elle a toujours trois notes ou marques distinctives : pure et saine doctrine, administration des sacrements selon la sainte institution du Christ, et le droit usage de la discipline ecclésiastique (35).

L'article XIX des Articles de Religion

> L'Eglise est une congrégation de saints, dans laquelle l'évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements droitement administrés,

paraît emprunté à la Confession d'Augsbourg (1530) qui, dans son article 7 définit l'Eglise comme « la communauté, le total ou l'assemblée de tous les chrétiens dans le monde entier », avec pour marques la pure prédication de l'évangile et la droite administration des sacrements. Toutefois le rapprochement verbal ne doit pas cacher que l'esprit et l'application sont nettement réformés. Lorsque Knox prêche en Angleterre, l'Eglise est considérée par les autorités qu'il sert comme un fait national d'où surgissent des problèmes de gouvernement. Cranmer, responsable de l'ordre religieux dans un royaume en pleine effervescence idéologique mais avec une forte opposition conservatrice, a besoin de prédicateurs et de théologiens de choc qu'il envoie enlever les bastions hostiles : Knox à Berwick et Martyr à Oxford par exemple. Autant son sens de la mesure lui permet de graduer ses compromis avec les catholiques, autant l'appui des « disciplinaires », aile marchante de la Réforme, lui permet d'accomplir celle-ci dans l'ordre et la paix.

L'impression retirée de la lettre du 22 octobre 1548 de Calvin au Protecteur Somerset est celle d'une entreprise d'endoctrinement et

d'assainissement national à laquelle doivent concourir prédicateurs et magistrats (36). « Car comme la doctrine est l'âme de l'Eglise pour la vivifier, aussi la discipline et correction des vices sont comme les nerfs pour maintenir le corps en état et vigueur » (37). Or, pour les réformateurs anglais, le corps en question est une Eglise abâtardie par une crise morale autant que doctrinale, une Eglise qui se confond avec l'ensemble de la nation. Plus question de mystique ni d'invisible. L'Eglise universelle s'éclipse devant les tâches immédiates et concrètes du relèvement. On peut s'étonner que ces hommes aient d'abord songé à récupérer l'institution existante au lieu de la rejeter et de bâtir sur des fondements nouveaux ; se soient même disputé les vestiges du passé pour les rénover et les réutiliser malgré leurs tares. Bornons-nous ici à signaler que par là le « corps » prit forme et substance matérielle : toute l'opacité de l'argile humaine apparut au premier plan. Ainsi se trouva affirmée la visibilité de l'Eglise et oubliée la découverte des mystiques, à savoir que l'Eglise est une façon d'être, un rapport direct avec Dieu. On en revint par la force des choses à la conception médiévale que l'Eglise est une société, parfois toute la société, et à ce titre, qu'elle porte des signes reconnaissables. Parmi ceux-ci, la discipline ecclésiastique reflète le plus la préoccupation morale et sociale des réformateurs. Pierre Martyr (38) et Martin Bucer (39), qui eurent l'oreille de Cranmer, semblent avoir influencé les principaux réformateurs anglais sur ce point. C'est vraisemblablement durant son expérience anglaise que Knox dut se persuader à l'usage des vertus de la discipline. Hooper adopta les trois critères de la Parole, des sacrements et de la discipline pour distinguer la société religieuse parfaite, qu'il refusait pourtant d'appeler la vraie Eglise. En 1561, environ deux ans après que Knox eut achevé son *Livre de Discipline,* Thomas Becon, de son côté, reprenait la troisième marque à son compte (40). Après une éclipse éphémère, l'Eglise redevenait plus que jamais visible et allait le rester.

La question des marques, et en particulier de la discipline, pose le problème de la visibilité de l'Eglise et amène la constatation que la plupart des réformateurs anglais, réagissant d'abord par intuition contre l'Eglise visible, sont quand même revenus, selon qu'ils percevaient ou interprétaient les exigences éthiques et sociales, à une autre manière de visibilité et par là d'extériorisation. Pourquoi l'Eglise ne pouvait-elle pas rester invisible ? Pourquoi cette nostalgie des structures, celles du passé étant plus ou moins reprises et apprêtées ? Pourquoi ce glissement plus ou moins rapide, plus ou moins net vers l'institution et ce passage de la communion à la communauté ? Car ce qui rend visible l'Eglise, c'est son caractère communautaire. Alors que, pour la définir, Bradford parle de « communion », Cranmer et Becon parlent de « congrégation » et Knox de « compagnie ». Cette constatation nous semble importante. Car si la Réforme en vient à mettre l'accent sur le caractère visible de l'Eglise, il serait faux de croire que cela puisse la rapprocher de la conception romaine : pour la première, la visibilité consiste dans le caractère communautaire,

pour la seconde, dans la hiérarchie. Pour Rome, l'Eglise peut, à la limite, subsister sans la communauté, l'*ecclesia docens* sans l'*ecclesia audiens* ; le prêtre n'a pas besoin de public pour célébrer la messe et il peut le faire sans la participation de celui-ci. On comprend mieux ainsi l'indignation de l'évêque devant la prétention d'Anne Askewe à s'intégrer à l'Eglise, et celle de Bale en rapportant l'épisode. Toutefois il ne suffit pas de dire que le protestantisme naquit d'une réaction contre cet état de choses ; il faut souligner qu'il cherchait à satisfaire une frustration de la communauté. Un besoin poussait les croyants à établir entre eux des liens privilégiés et à jouir *collectivement* des bienfaits tirés de la foi *individuelle* commune : d'où la place centrale qu'occupe la cène dans la sensibilité de Knox en tant que double participation de l'individu à la divinité et aux autres. Pierre Martyr a bien défini le couple de forces qui entraîne le dynamisme de l'Eglise quand il dit que celle-ci représente la convergence d'une double *communion,* l'une intérieure, qui élève chaque croyant vers la plénitude de Dieu, l'autre extérieure, unissant les croyants l'un à l'autre dans le sentiment d'une expérience commune (41).

On peut donc affirmer que la Réforme a dégagé deux types de relations complémentaires inégalement ressentis : la relation verticale implique une piété intérieure centrée sur la conscience individuelle ; la relation horizontale, en comparaison, témoigne d'une ouverture du sujet aux autres sujets, d'un mouvement vers l'extérieur qui aboutit à la formation d'une communauté. Cette seconde relation, perçue d'abord comme réaction défensive de la sensibilité à la situation créée par l'Eglise romaine, Eglise exclusive en dépit de sa tendance hégémonique, confirme notre thèse : l'Eglise apparaît bien ainsi comme une société de réadaptation face à un milieu qui se veut exclusif. De même la première ; nous avons essayé de montrer plus haut quels mécanismes psychologiques de défense pouvaient inciter l'individu à rechercher une société, idéale ou réelle, mieux adaptée à sa vie intérieure que le cadre religieux existant.

Par ailleurs il est intéressant de noter que ces deux tendances, l'une vers l'intérieur, l'autre vers l'extérieur, correspondent à deux dynamismes psychiques décelables sur le plan individuel : l'introversion et l'extraversion. A la limite on pourrait dire que, selon que l'accent porte sur la relation verticale ou l'horizontale, on a affaire à une religion d'introverti ou d'extraverti. On peut au moins constater que l'importance de l'Eglise visible diminue à mesure que croît l'intériorisation. Dans la prison où il attend la mort dans la prière et la méditation, Bradford contemple l'Eglise avec le regard d'un homme déjà abstrait du monde ; seul importe pour lui de sentir la présence et de s'approprier la consolation du Seigneur. Il ne faut donc pas sous-estimer l'importance de la situation dans laquelle fut fixée chacune de nos définitions de l'Eglise. Les prédicateurs chargés d'instruire le peuple et de le ramener à l'ordre et à la morale envisageaient la question sous un autre angle. Le monde extérieur s'imposait à eux avec des exigences immédiates. Faut-il s'étonner alors que leur définition, comme leur attention, se soit tournée vers l'extérieur ?

On voit ainsi que la définition de l'Eglise s'appuie sur autre chose que la réflexion, les textes et les dogmes. Knox affirmait avec raison qu'il n'était pas un « théologien abstrait », car non seulement sa théologie partait de situations vécues et de réactions instinctives, mais il apparaît à présent qu'elle était entraînée par des dynamismes psychiques et tiraillée entre eux. Nous voulons dire par là que des données complexes et obscures précèdent le dogme et que toute conception de l'Eglise repose sur une situation pré-dogmatique. Ceci explique ses variations à l'intérieur de la chrétienté et ses fluctuations à l'intérieur du protestantisme. Et ceci explique aussi à l'intérieur de chaque ecclésiologie l'existence de tendances opposées malgré la prédominance de certaines.

Il est temps de situer Knox dans le cadre que nous venons d'esquisser. Ce qu'on peut affirmer d'emblée, c'est que Knox, avec tous les réformateurs de son époque, a franchi une distance décisive en direction de l'intérieur, qui le sépare irréversiblement de la conception romaine. Pour lui comme pour eux, quelles que soient leurs ecclésiologies respectives, l'institution ecclésiastique ne pourra plus jamais prétendre contenir en elle seule la réalité de l'Eglise. D'autre part, à la différence des spiritualistes qui nient que cette réalité soit visible et se réfugient dans un individualisme quiétiste, il démontre, en participant à l'édification de plusieurs communautés, que pour lui la visibilité et l'institution ont un sens. Knox accepte une forme d'Eglise visible, mais il faut préciser sa nature et ses rapports avec l'"Eglise invisible. Entre la doctrine médiévale, selon laquelle elles forment une seule et même réalité, et ceux pour qui elles sont sans rapport, il y a place pour des nuances et des ambiguïtés qui divisent l'ecclésiologie protestante et se reflètent dans celle de Knox en particulier. Il apparaît à première vue que, tout en s'avançant sur la voie de l'intériorisation, il reste attaché à la notion d'Eglise visible. Seulement, pour des raisons qui tiennent aux circonstances et à sa personnalité, il est bien difficile d'en obtenir une définition sans équivoque. Deux tendances de sens contraire coexistent en lui et le jettent dans l'incertitude et la contradiction. Nous nous proposons de les étudier dans les chapitres suivants.

NOTES

(1) J. Bale, *Select Works*, P. Soc., 1849, p. 90.

(2) *Ibid.*, pp. 20-21. Cette distinction reprend celle de Wyclif, qui toutefois ajoute les anges à la première catégorie. Cf. *Tractatus de Ecclesia*, ed. J. Loserth, Wyclif Soc., London, 1886, p. 5-8.

(3) Cf, supra, note 1. W. Thorpe semble faire allusion à Hébreux 11 : 13.

(4) J. Bale, op. cit., pp. 177-78. Cette opinion est corroborée par Wyclif. Cf. *Octo in Quibus Seducuntur Simplices Christiani,* in *The English Works of John Wyclif,* ed. F.D. Matthews, London, 1890, vol. 3, p. 447 : « Quand on parle de la sainte Eglise on entend par là les prélats et les prêtres, moines, chanoines et frères... quand bien même ils vivent en flagrante désobéissance vis-à-vis de la loi divine, et l'on ne dit ni ne pense que les laïcs sont de la sainte Eglise, quand bien même ils vivent fidèles à la loi de Dieu et meurent en parfaite charité. Mais néanmoins, tous ceux qui seront un jour bienheureux dans les cieux, ceux-là sont les membres de la sainte Eglise, et eux seuls. »

(5) *Tractatus de Ecclesia,* op. cit., p. 37 : « universitas fidelium praedestinatorum. »

(6) H.R., I, 8.

(7) J. Hooper, *A briefe and clear confession of the Christian faith* (1550), in *Later Writings,* Parker Soc., 1852, art. XX, p. 91.

(8) H.R., I, 9.

(9) *Ibid.,* II, 242.

(10) R. Knox, *Enthusiasm,* O.U.P., 1950. « Enthousiastes » et « fantastes » désignaient les illuminés au XVI^e^ siècle.

(11) R. Pole, *Défense de l'Unité de l'Eglise,* trad. N.M. Egretier, Paris, 1967, pp. 129-30.

(12) *Institution* (1541), edn. Pannier, Paris, 1961, vol. 1, p. 26.

(13) A partir de 1539 Calvin utilise le terme d'Eglise visible, destiné à un approfondissement constant jusqu'en 1559.

(14) *The Works of Sir Thomas More in the English Tongue,* London, 1557, pp. 339-832, donnent la *Confutation of Tyndale's Answer* dont le livre VIII (pp. 735-812) intitulé « The confutation of Friar Barnes'Church » contient le traité de Barnes sur la nature de l'Eglise « What is Holy Church, and who be thereof ; and whereby men may know her. » Barnes réplique par *Another Declaration of the Church wherein Hee Answeres to Maister More.,* in *The Whole Works of W. Tyndall. J. Frith, and Doct. Barnes,* London, 1572-72 (2 vol.), II, 253B. Il démonte notamment l'argument de la supériorité de l'Eglise romaine fondé sur l'ancienneté et le nombre.

(15) D. Smith Ross, *The Role of John Hooper in the religious controversies of Edward VI in England,* unpubl. dissert., Univ. of Iowa, 1968. La confession en question est attribuée au strasbourgeois Jean Garnier.

(16) Calvin y écrit que « Tous les éleus, par le lyen de la foy, sont conjoinctz en une Eglise et société et en un peuple de Dieu, duquel Christ nostre Seigneur est le conducteur et prince, et chief comme d'un corps, ainsi que en luy ilz ont esté éleuz devant la constitution du monde, afin qu'ilz feussent tous assemblez au royaulme de Dieu. »

(17) *Brief and Clear Confession,* in J. Hooper, *Later Writings,* art. 48, p. 41. Ainsi se trouve écarté le deuxième sens de la définition que Cranmer donnait de l'Eglise, à la fois corps mystique, connu de Dieu seul, et assemblée de tous les baptisés. Cf. Cranmer, *Works,* P. Soc., vol. 2, pp. 473-74 :

« Ecclesia praeter alias acceptiones in scripturis duas habet praecipuas : unam, qua ecclesia accipitur pro congregatione omnium sanctorum et vere fidelium, qui in Christo capiti vere credunt et sanctificantur Spiritu ejus. Haec autem vivum est et vere sanctum Christi corpus mysticum, sed soli Deo cognitum, qui hominum corda solus intuetur. Altera acceptio est, qua ecclesia accipitur pro congregatione omnium hominum qui baptizati sunt in Christo, et non palam abnegarunt Christum, nec juste et per ejus verbum sunt excommunicati. Ista

Ecclesiae acceptio congruit ejus statui in hac vita duntaxat, in qua boni malis sunt admixti, et debet esse cognita ut possit audiri, juxta illud : Qui ecclesiam non audierit, etc. »

(18) *A Confutation of unwritten verities,* in Cranmer, *Works,* vol. 2, pp. 7-19. Dans la préface anonyme de cet ouvrage publié sous le règne de Marie Tudor, par un éditeur non identifié, on peut lire une attaque systématique contre l'Eglise visible ; cette attaque dépasse l'Eglise romaine, bien que l'auteur ait eu surtout celle-ci en vue. Commençant à Moïse, il montre que l'Eglise visible s'est toujours écartée de Dieu ; il fait ressortir la collusion entre les Eglises établies et le pouvoir : « ainsi, ce que Salomon a dit des juges, nous pouvons le dire du clergé : " ce que dit le prince, le prêtre le dit aussi " ». Cette critique jette le discrédit sur l'institution plutôt que sur la visibilité elle-même et établit trop rapidement l'équation entre les deux termes. Partant d'exemples nombreux dans la Bible, elle suggère par voie de généralisation que toute Eglise visible est fausse. La démonstration culmine avec l'exemple du Christ et des apôtres : « Abordons le Nouveau Testament et voyons ce qu'était alors l'Eglise visible reconnue. Qui était la vraie Eglise, ou comment le peuple la reconnaissait-il au temps du Christ ? Les grands prêtres, évêques, scribes, Pharisiens et Saducéens qui se donnaient l'apparence et se vantaient d'être la vraie Eglise étaient en fait, comme le dit le Christ, des serpents, une génération de vipères, des hypocrites... » L'auteur n'avait sans doute pas eu le temps encore d'appliquer ses remarques aux Eglises protestantes. Ecrivant de l'exil, dans le vide institutionnel, il partagea comme Knox, en 1554, la méfiance envers « l'établissement », mais il ne précise pas si une institution de style protestant tomberait sous le coup du même jugement. La logique de son argumentation amènerait à le croire.

(19) *Brief and Clear Confession,* op. cit., art. 53, p. 43.

(20) *Ibid.* art. 49, p. 41. Cf. aussi op. cit. supra note 1 : « Car de même Christ est pur, saint et parfait, de même son Eglise et ses membres doivent l'être aussi, auxquels lui, le chef, est uni. »

(21) Ils soutenaient que quiconque est sanctifié par l'Esprit ne pèche plus et que nul pécheur n'est capable de prêcher la vérité. Cette doctrine se retrouve chez plusieurs sectes assez obscures comme les familistes, adhérents de la Famille d'amour d'Henri Nicklaes dont le disciple anglais fut Christopher Vitell, et les *ranters* connus par quelques allusions contemporaines. Vers 1652 George Fox mentionne un prêtre nommé Lampitt « ranter en esprit... car il parlait d'idées abstraites et de perfection. » (*Journal,* edn Everyman, 1924, p. 66). Tous dérivent de l'anabaptisme. Cf. *Case Studies in 17th century Enthusiasm, especially the Ranters,* unpubl. dissert. de G.F. Ellens, Columbia Univ., 1968.

Dans PRED., V, 121, Knox fait allusion au perfectionnisme qu'il résume ainsi « à savoir que chacun d'entre vous doit appartenir à Christ et devenir parfait et pur ; qu'en vous, même en cette vie, il ne restera pas d'ennemi à vaincre, sauf la mort. » Il oppose cette attitude à l'exemple de Paul dans Philippiens 3 : 12-13 où l'Apôtre reconnaît son imperfection.

(22) Bradford, *Works,* P. Soc., vol. 1, p. 444.

(23) Le mot société avait ce sens aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Bossuet parle de « la sainte société que nous avons avec les saints anges. »

(24) Bradford, *Godly meditations upon the Lordes Prayer,* in *Works,* vol. 1, p. 146.

(25) *Ibid.*

(26) Bradford, *Against the Fear of Death,* in *Works,* vol. 1, pp. 546-547.

(27) *Id., Talk between Dr Harpsfield, Archdeacon, and Master Bradford,* in *Works,* vol. 1, pp. 503 ss.

(28) *Id., Conference with Archbishop Heath and Bishop Day,* in *Works,* vol. 1, p. 521.

(29) *Id., Conference with Dr Weston,* in *Works,* vol. 1, pp. 551-52.

(30) Coverdale, *Remains,* ed. P. Soc., p. 461.

(31) *Ibid.,* pp. 461-62.

(32) Coverdale, *Fruitful Lessons,* in *Writings and Translations,* P. Soc., pp. 202-06.

(33) Coverdale ne parle pas des institutions ecclésiastiques. On sent que pour lui l'Eglise tient dans la communion avec le Christ, même lorsqu'il aborde la question des marques ou qu'il oppose sa conception à celle de Rome. Le passage suivant montre que lui aussi croit en l'Anti-Eglise, et précise la position que nous avons indiquée.

A Confutacion of that treatise which one John Standish made agaynst the protestacion of D. Barnes in the yeare MDXL, in *Remains,* P. Soc. p. 393 : à la remarque de Standish « Extra Ecclesiam nulla salus » il réplique : « Hors de l'Église, dites-vous, pas de salut. Or il est manifeste qu'à côté de l'église faite de chaux et de pierre il est aussi une assemblée, Eglise et multitude de méchants obstinés, qui non contents de s'assembler comme des lions rugissants, des taureaux gras, des veaux insouciants et des chiens contre le Christ, comme le dit le Psaume 21 font des lois, des constitutions, des statuts, des ordonnances et des traditions contre la parole de Dieu... Il y a une autre Eglise, qui est la sainte épouse, assemblée ou compagnie de ceux qui sont de la communion et société du Christ et ne marchent pas dans les ténèbres mais dans la vérité, ayant leurs péchés lavés par son sang. Cette Eglise persévère dans la doctrine des apôtres, ne s'écarte pas de la céleste communion du Christ et de ses membres, administre les sacrements en vérité et comme il se doit, ne cesse de prier ni de faire le bien, etc. Ils n'ont qu'un seul esprit et une seule âme, sont heureux de s'entraider, comme on le voit dans les Actes et les Epîtres des Apôtres.

(34) *Paradoxa ducenta octoginta* (edn 1534, 1542 et 1558) p. 8, cité par A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du* XVI^e *siècle allemand,* Paris, 1955, p. 35, note 3.

Die Kirch ist nit etwan ein sonderen hauff und fingerzeig sect, an element, statt, person und zeit gebunden, sondern ein geistlicher unsichtbarer leib aller glieder Christi aus Gott geboren, und in einem sinn, geist und glauben aber nit in einer statt oder etwan an einem ort eusserlich versammelt, dass man sie sehen oder mit fingern mög zeigen, sondern die wir glauben und nit sehen dann mit gleich geistlichen augen des gemüths und des inneren menschens : nemlich die versammlung und gemein aller rechten Gottesfrommen und gutherzigen neuer menschen in aller welt durch den Heiligen Geist in dem fried Gottes mit dem band der lieb zusammengegürt, ausser derent kein Heil, verstand der schrift, Christus, Gott, Heiliger Geist noch Evangelium ist. »

(35) *The Homilies,* Oxford, 1859, p. 462, cf. aussi note 17 supra. En réalité Cranmer paraît tiraillé entre les deux conceptions. Dans sa *Réponse* à Richard Smith (*Works,* P. Soc., vol. 1, p. 377) il montre que le monde ne connaît pas l'Eglise : « Mais cette Église est si inconnue du monde que nul ne peut la discerner sinon Dieu, qui seul sonde le cœur des bons et reconnaît ses vrais enfants d'entre les bâtards. »

(36) Calvin, *Lettres Anglaises,* ed. A.M. Schmidt, Paris, 1959, p. 50.

(37) *Ibid.,* p. 69.

(38) Pierre Martyr arriva en 1547 et fut nommé professeur à Oxford. Lui aussi reconnaît la discipline comme la troisième note de l'Eglise.

(39) Il fut nommé Regius Professor à Cambridge en 1549. L'influence de sa *Censura* sur le second *Prayer Book* (1552) est connue et son *De Regno Christi,* composé en Angleterre mais publié après sa mort, montre à quel point l'Eglise apparaît visible à ses yeux.

(40) Th. Becon, *A new Catechisme,* in *Works,* P. Soc., vol. 3, pp. 42 ss.

(41) J.C. McLelland, *The Visible Words of God,* London, 1957, pp. 123-24.

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE VISIBLE

Il convient de répéter à ce point que Knox n'est pas un théologien systématique mais un prédicateur. Ce qui subsiste de son abondante prédication, ce sont des écrits de circonstance, au sens précis que ce sont les circonstances qui le contraignirent à prendre la plume. Mais l'*Histoire de la Réformation* ne vit pas le jour de son vivant : conçue comme un pamphlet au départ, elle évolua avec la situation et le succès du protestantisme en fit différer la publication. Knox le voulait ainsi. « Car me considérant appelé par mon Dieu à instruire les ignorants, réconforter les affligés, affermir les faibles et réprouver les orgueilleux, de la langue et de la voix vive, en ces jours très corrompus, plutôt qu'à composer des livres pour les âges à venir... je résolus de m'en tenir aux limites de cette vocation à laquelle je me trouvais spécialement appelé... Malgré ces révélations et ces assurances, je me suis toujours abstenu de rien confier à la plume, me bornant à obéir à l'ordre de celui qui me commandait de crier » (1). Sa pensée nous apparaît donc fragmentaire, parfois incohérente, mais il n'écrivait pas pour nous, « les âges à venir ». Commençons par lui rendre cette justice et tirons-en les conclusions concernant sa conception de l'Eglise.

D'abord, il ne se soucie pas de fixer par écrit les fondements de son ecclésiologie. Non qu'il les méprise ; le 18 novembre 1559 il demande à Mrs Locke de lui envoyer la nouvelle édition de l'*Institution Chrétienne* (2), sans doute en vue de la rédaction de la Confession de foi et du *Livre de Discipline* ; mais il considère que son rôle, à lui, consiste à les graver dans les cœurs. Instruire les ignorants, réconforter les affligés, affermir les faibles et réprouver les orgueilleux, telles sont les limites et l'essentiel de sa mission. Mission de prédicateur donc, non seulement parce qu'elle s'accomplit sans autre moyen que celui de la voix vive, mais aussi parce qu'elle ne s'arrête ni aux structures, ni aux institutions. Ce qui compte pour Knox, ce n'est pas le cadre mais le contenu — l'ignorant, l'affligé, le faible, l'orgueilleux ; non pas l'organisation mais l'ignorance, l'affliction et l'orgueil ;

au fond, non pas l'Eglise mais l'homme. Comme il le dit à sa congrégation de Berwick : « C'est vous que je cherche, non ce qui est à vous » (3). Là où est la prédication, là est l'Eglise. Nous verrons plus loin que l'Eglise se trouve partout où retentit la Parole, la libre Parole de Dieu qui souffle aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des institutions, mais nous ne voulons nous occuper pour l'instant que de cette parole humaine que Knox adresse à ses semblables. Comme elle semble pressante ! Quelle véhémence et quelle passion de convaincre ! L'Eglise, pour Knox le prédicateur, est d'abord le lieu de la communication. En ce sens, pas d'Eglise dans la solitude ; être de l'Eglise, c'est briser la sphère de l'isolement pour aller vers l'autre. Or, présence et participation d'autrui, indispensables à l'orateur, prennent chez le nôtre une importance particulière, parce qu'il a confusément senti qu'il avait plus besoin des autres que les autres de lui (4). Ainsi toute sa prédication retentit, finalement, comme un appel aux autres, et la mission centrée sur elle apparaît comme l'effort, plus souvent inconscient, d'un être faible et désemparé pour rassembler autour de lui la sécurité et la force de la communauté.

Pour ces raisons nous pouvons dire que, si la conception théorique de l'Eglise lui fait parfois défaut, le sentiment, l'intuition de l'Eglise dirige ses démarches concrètes. L'unité que nous discernons mal dans une ecclésiologie dont ne subsistent que des bribes, nous la trouvons au niveau de la vie et de l'action. Knox a plutôt un sentiment qu'un concept de l'Eglise, et ce sentiment, c'est que l'Eglise est une communion en Christ vécue dans une petite communauté étroitement unie par la foi.

I. — LE PETIT TROUPEAU

Petite communauté, disons-nous, parce que Knox est l'homme du contact. « J'aurais préféré, écrit-il à un correspondant frappé par l'épreuve, vous parler face à face plutôt qu'écrire sur un sujet aussi complexe, que l'œil humain ne voit pas et que seuls comprennent ceux que l'expérience a instruits : parce qu'un entretien mutuel permet de saisir et de discuter des choses qu'un seul ne peut se représenter, car en écrivant il ne peut exprimer plus qu'il ne sent ni ne conçoit ; mais la discussion l'oblige à répondre aux doutes de son frère, ce qui d'ordinaire entraîne plus loin qu'on ne le voit d'abord » (5). Ce sont là les paroles d'un pasteur attentif aux choses infimes et fugitives qui montent du fond des consciences, et passé maître, à force de sentir et de souffrir, dans l'art d'écouter et d'entendre. Il croit en l'échange direct d'un cœur à l'autre et c'est pourquoi il aime les petits groupes où rien ne se perd du rayonnement de la chaleur des âmes.

Sans doute son besoin d'affection a-t-il développé son intuition et l'a-t-il disposé à recevoir les épanchements ; son caractère aussi l'y inclinait, sa réserve, son humilité, sa fidélité aux amitiés acquises. Cet orateur de masse, qui porta la prédication sur les chemins

d'Angleterre et d'Ecosse, nous le retrouvons dans des groupuscules quiétistes de pieuses Londoniennes (6), au milieu de petites assemblées privées où il célèbre la cène (7), dans des Eglises de réfugiés à Francfort-sur-le-Main et à Genève, où il officie comme pasteur pour des cercles restreints (8). Dès le début de sa carrière de prêtre hérétique, la persécution le confine au périmètre de quelques familles ; dans la forteresse de St-Andrews, il n'est plus qu'un aumônier de garnison (9) ; aux galères il communique avec une poignée de prisonniers écossais (10) ; à Dieppe il prêche à des cellules clandestines, comme en Angleterre après la mort d'Edouard VI ; même à son retour en Ecosse, c'est encore de groupe en groupe qu'il va prêchant ; les assemblées nombreuses et disciplinées, l'Eglise de multitude qu'il a vue à Genève, il ne les verra à Edimbourg qu'à partir de 1560 ; puis, d'avril 1566 à juin 1567, c'est l'exil chez ses protecteurs de l'Ayrshire et l'absence en Angleterre ; à nouveau, de juillet 1571 à août 1572, la guerre civile le chasse à St-Andrews où il sermonne de petites assistances et des groupes d'étudiants (11). Il apparaît finalement que l'Eglise où il œuvra était beaucoup plus divisée, morcelée, que l'Eglise imposante des siècles suivants, dont Genève lui avait laissé la vision, et qu'il put voir se constituer à Edimbourg pendant une dizaine d'années après 1560.

Nous insistons sur l'aspect quantitatif et topographique de sa perception de l'Eglise parce qu'il n'est pas sans rapport avec son ecclésiologie. Quand Knox parle du « petit troupeau », il n'est pas inconvenant d'ajouter cette explication matérielle aux raisons théologiques de cette appellation évoquées plus haut (12). Jusqu'en 1560, à l'exception de son séjour à Newcastle, l'Eglise s'est toujours présentée à lui comme un petit troupeau. Cette forme semble avoir conservé sa prédilection puisque, le 14 février 1568, il écrit avec nostalgie, pensant à sa congrégation de Genève :

> Dieu réconforte ce petit troupeau dispersé, au milieu duquel je vivais jadis la conscience en paix et le cœur content, et au milieu duquel je serais heureux de finir mes jours, si tel pouvait être le bon plaisir de Dieu. Car voyant qu'il a plu à sa Majesté, au-delà de l'attente humaine, de faire prospérer l'ouvrage pour lequel je quittai cette assemblée, je retournerais à elle, si elle avait besoin de mes services, avec autant de joie que j'en ai jamais eu à me sentir délivré de la fureur de mes ennemis. Je ne puis vous donner d'autre raison de ce désir que la soif de mon cœur » (13).

Il est bien rare, lorsqu'il parle du petit troupeau, qu'on ne puisse mettre un visage précis sur ce nom. Dans l'*Epître à la congrégation du château de St-Andrews,* « le petit troupeau de Jésus-Christ » représente à la fois l'Eglise historique et les prisonniers pour la foi (14). Dans l'*Admonition,* le sens concret apparaît sans conteste lorsque Knox rappelle « par quel miracle le pauvre petit troupeau du Christ Jésus a été nourri au royaume d'Angleterre » (15).

Dans sa *Lettre à ses Frères Ecossais* du 1er décembre 1557, le « petit troupeau du Christ » est tout ensemble la communauté protestante d'Ecosse et une allégorie de l'Eglise universelle (16). De même, en avertissant Marie de Lorraine que Dieu punit ceux qui raillent les pasteurs de son « pauvre petit troupeau », Knox a un cas précis à l'esprit : le sien (17). Le troupeau, ici, est donc la congrégation protestante du royaume, dont il se considère comme le porte-parole, mais désignée en termes figurés. Dans son fameux sermon sur Esaïe, le « petit troupeau méprisé de Jésus-Christ » (18) qu'il exhorte à la patience représente l'Eglise persécutée mais aussi le protestantisme écossais inquiet de la politique de Marie Stuart. Enfin, dans ses derniers écrits, le petit troupeau continue d'appartenir à une bergerie bien définie. La prière composée après l'assassinat du régent Moray, en janvier 1570, évoque « Ton petit troupeau en ce royaume » mais l'insère aussitôt dans le contexte cosmique de la lutte de Satan contre Dieu, de sorte que le sens de la communauté matérielle s'efface au profit du sens tropologique (19). Le 11 mars 1571, Knox parle encore du « pauvre troupeau en ce royaume » avec la même connotation (20).

De cette brève analyse nous tirons les constatations suivantes :

— Knox a le plus souvent vu et senti l'Eglise comme une petite communauté. Ici les données des sens se confondent avec le vœu de son cœur. Le petit troupeau est cette zone de chaleur humaine et d'affection au milieu de laquelle il se sent apaisé ; c'est pour lui la société de la meilleure adaptation possible.

— En employant cette expression, il glisse couramment du sens concret et particulier désignant une communauté définie, au sens figuré et universel. Par ce glissement constant il implique non seulement que telle ou telle communauté est en elle-même l'Eglise universelle, mais aussi que l'Eglise universelle est une petite communauté. La première de ces implications nous instruit que la visibilité de l'Eglise réside dans le caractère communautaire et restreint du groupe ; il y a l'Eglise tout entière là où s'édifie une Eglise particulière. Institutions et structures ne sont pas mentionnées, par contre Knox insiste sur la petitesse du troupeau, ce qui signifie qu'une Eglise de multitude, comme une Eglise exempte de souffrance, lui est suspecte par ses dimensions mêmes. Ce qui rejoint la seconde implication : particulière ou universelle, l'Eglise ne comprend que le petit nombre. L'expérience, plus que quelque préjugé de prédestinateur, semble avoir enseigné Knox sur ce point (21).

— Il est frappant qu'au sommet et à la fin de sa carrière réformatrice, Knox, prédicateur dans la plus grande ville écossaise, et moralement à la tête du protestantisme de son pays, persiste à considérer l'Eglise comme un petit troupeau, alors que sa situation semblerait devoir hausser sa vision au niveau national et donner de l'amplitude à sa conception de l'Eglise. Dans les prières publiées en 1564 dans le *Livre de l'Ordre Commun* à la suite du catéchisme

de Calvin, les expressions « petit troupeau » et « petit troupeau dispersé », bien qu'ayant trait à l'Eglise universelle, font clairement allusion à l'Eglise d'Ecosse. Nous avons vu plus haut qu'en 1570-71 elles s'appliquent distinctement à elle. Il faut donc constater que ni l'expérience réformatrice ni l'établissement officiel du protestantisme en 1567 n'ont modifié la vision de l'Eglise éparse dans les écrits de l'exil. Ni sur le plan théorique, ni sur le plan pratique, l'Eglise n'a étendu ses limites au-delà du petit troupeau. L'illusion d'une puissante Eglise nationale pensée et dirigée par Knox n'a aucun support dans les écrits de ce dernier. Si lui-même l'a jamais entretenue, force est de reconnaître qu'il ne la conserva pas longtemps. Mais l'a-t-il jamais eue ?

Il importe peut-être d'établir ici une distinction entre l'Eglise telle qu'il la concevait et l'Eglise d'Ecosse telle qu'il l'édifiait, autrement dit de montrer que, bien qu'avertie par la voix du prédicateur, la *Kirk* n'était pas serrée autour de lui comme un troupeau dépendant entièrement de son pasteur, mais croissait de son propre mouvement. La position unique qu'il occupa dans l'Eglise d'Ecosse a certainement induit ses premiers biographes à exagérer l'influence qu'il exerça sur elle. Il est vrai que, tout en n'étant officiellement que « ministre d'Edimbourg » (23), il eut le droit de convoquer l'Assemblée Générale, reçut d'elle des pouvoirs occasionnels de surintendant extraordinaire (24) et des tâches de rédaction importantes, notamment celle de l'*Ordre du Jeûne Public* et de l'*Ordre d'Excommunication*. Il y a cependant loin de là jusqu'à conclure que l'Eglise d'Ecosse fut son ouvrage et le reflet de ses conceptions. L'Assemblée Générale, génération spontanée des années de la Révolution, et que Knox jugeait indispensable à l'Eglise (25), contrôlait toutes ses initiatives, parfois jalousement (26). Certes, l'identité de vues entre lui et elle, comme l'éloge qu'il décerne à la *Kirk* (27), donne à croire qu'il la trouvait conforme à son ecclésiologie. Néanmoins cette impression juste risque d'en engendrer une fausse qui consisterait à penser que Knox avait façonné la *Kirk* à sa guise, en imposant son influence dans le domaine des structures et de l'organisation. Son influence constante, profonde, se situe au niveau de la « doctrine » et des sacrements, et elle tient moins à sa conception de l'Eglise qu'à celle de sa vocation : vocation de « sentinelle », de prophète, préoccupée exclusivement des rapports des âmes à Dieu. Excipant d'Ezéchiel 33 : 6, il proclame que sa mission est d'avertir (28) — d'où le titre de ses « admonitions ». Dans l'esprit du prophète, il résume sa vocation en quelques lignes, qui excluent toute autre ambition que celle de prêcher l'évangile :

> Il a plu à Dieu, dans sa miséricorde infinie, non seulement d'illuminer les regards de mon esprit et d'émouvoir mon cœur fermé, afin que je voie et, par sa grâce, que je croie avec sincérité « qu'il n'y a aucun nom qui ait été donné parmi les hommes par lequel nous devions être sauvés, sinon celui de Jésus-Christ », « qui, par le sacrifice offert sur la croix, a

sanctifié pour toujours les héritiers du royaume promis ». Mais aussi il lui a plu, dans sa grâce surabondante, de me créer et de me choisir, moi le plus misérable entre des multitudes, comme témoin, ministre et prédicateur de cette doctrine : je n'ai rien négligé pour en communiquer la substance à mes frères, en 1556, car je sais que je suis un serviteur et qu'il me sera demandé de rendre compte du talent qui m'est confié par Celui qui n'admet pas les vaines excuses des couards. J'ai donc, selon que Dieu pourvoyait, pendant la durée de mon séjour (Dieu est témoin), avec vérité et sincérité, suivant le don qui m'est accordé, distribué la parole du salut, enseignant à tous de haïr le péché, qui était et reste si abominable devant Dieu, que nul sacrifice ne suffit à satisfaire sa justice sinon la mort de son fils unique ; et de magnifier les bontés de notre Père céleste, qui n'épargna point la substance de sa gloire, mais le donna au monde pour souffrir le supplice et l'ignominie de la croix, afin de réconcilier à lui ses enfants élus ; enseignant de plus le devoir de ceux qui se croient purifiés à tel prix de leur impureté d'autrefois : à savoir qu'ils sont tenus de marcher en nouveauté de vie, en luttant contre les convoitises de la chair et en s'efforçant en tout temps de glorifier Dieu par les œuvres bonnes qu'il a préparées pour ses enfants (29).

Enseigner la parole du salut, telle est l'intention qui ressort de ce passage et ajoutons, en dehors de toute structure ecclésiale. Pour Knox, cet enseignement n'était concevable qu'en dehors de l'Eglise romaine ; toutefois il n'a garde de le lier à une ecclésiologie quelconque. S'il prône l'abstention aux cérémonies catholiques, en particulier à la messe, il manque étrangement de directives concernant l'organisation des premiers cultes protestants qui apparaissent vers cette époque (30). En avril 1559, critiquant le clergé anglais, il précise que la vocation des « ministres du Christ » consiste « seulement à prêcher le Christ Jésus crucifié et à administrer les sacrements avec la simplicité dans laquelle ils les ont reçus de lui. Que dis-je, l'Apôtre s'avouait tellement tenu de prêcher, qu'il ne voulait pas se reconnaître envoyé pour baptiser ; affirmant par là que l'office éminent des ministres du Christ est de prêcher la bonne nouvelle du royaume, de la repentance et de la rémission des péchés, ce dont les sacrements sont le sceau » (31). Cette citation, tout à fait dans l'esprit du quinzième chapitre de l'*Institution Chrétienne* de 1536 et de l'*Instruction* de 1537, affirme que le champ d'action du « ministre » n'est pas le domaine des institutions mais des consciences. S'il y a ecclésiologie, elle ne peut que suivre et non précéder la prédication.

Dans le cas de Knox, elle suit à une distance considérable : ecclésiologie de prédicateur, non prédicateur d'ecclésiologie. Henry Killigrew, ambassadeur d'Angleterre, écrivit à Cecil après un entretien avec Knox juste quelques semaines avant la mort de celui-ci : « Il m'a encore prié de vous faire dire qu'il remercie Dieu d'avoir obtenu de lui que l'évangile de Jésus-Christ soit prêché simplement

et en vérité dans toute l'Ecosse, ce qui lui est si doux qu'il désire à présent abandonner cette misérable vie. Il m'a dit aussi que ce n'est pas par la faute de votre Excellence qu'il n'était pas un grand évêque en Angleterre ; mais l'œuvre accomplie en Ecosse, lui étant l'instrument, le satisfait beaucoup plus » (32). En Ecosse ou en Angleterre, il eût pu occuper un poste bien visible dans une Eglise non moins visible. Il aime d'ailleurs à le rappeler. S'il a préféré s'en tenir à sa mission de prédicateur, c'est qu'il sentait que sa place était au milieu de la communion des âmes. Sans faire oublier qu'il participa au *Livre de Discipline* et à la création de l'Assemblée Générale, c'est-à-dire à la fondation d'une communauté sur des institutions matérielles qui s'appelèrent la *Kirk*, la place où il choisit de se maintenir indique clairement qu'il voulait agir sur un autre plan (33).

II. — LE PEUPLE-ÉGLISE

Il reste que sa prédication s'insérait dans un certain contexte ecclésiastique, que le public qu'il instruisait conservait des habitudes de pensée et une façon de considérer l'Eglise transmises depuis des générations et que Knox lui-même adhérait malgré lui à cette tradition. La Réforme avait pu changer les cœurs et les idées mais non les visages et on retrouvait souvent « new presbyter » les mêmes personnes qu'on avait connues « old priest ». De plus, la hiérarchie ancienne restait en place et continuait à lever ses revenus. Le 28 décembre 1565, les prédicateurs protestants étant réduits à la mendicité, Knox lance un appel « à tous les fidèles du royaume », d'où il apparaît que les dîmes des fidèles continuaient à engraisser les « chiens muets ».

> Cela ne nous excusera pas, chers frères, de crier et de nous plaindre que nous sommes forcés de répondre à nos évêques, curés et vicaires... Car n'avons-nous pas l'ordre d'honorer Dieu de nos biens ? Et pensons-nous l'honorer quand, avec nos biens, nous remplissons la panse de chiens muets, si ce n'est des ennemis jurés de Dieu, et que nous supportons de voir ses serviteurs tomber dans la misère ? (34).

Les fidèles objectent que la loi les contraint à verser la dîme « et ainsi nous ne pouvons entretenir nos pasteurs ». A quoi Knox réplique : « Combien d'entre nous ont-ils protesté contre cette tyrannie ? Qui a intercédé auprès des magistrats pour corriger cette énormité ? Oui, hélas, combien d'entre nous n'entretiennent-ils pas ces voleurs et ne trempent-ils pas dans les crimes de ceux qu'on appelle évêques, abbés et prieurs ?... Ne nous y trompons pas, chers frères. Il n'y a pas de loi humaine qui puisse les légitimer ni faire que la propriété d'une personne devienne injustement la juste possession de l'autre » (35). Knox ne sous-estimait pas l'éternelle passivité du contribuable devant l'impôt, son respect inné de l'ordre établi, allié

maugréant mais fidèle de tous les conservatismes ; dans sa lettre il n'appelle même pas au refus d'obéissance. Nous avons cité ce passage simplement pour montrer la survivance tenace de la mentalité ancienne six ans après le soulèvement de 1559. « L'Antéchrist romain » de la polémique était une chose, mais le curé qu'on avait toujours vu dans son village en était une autre. On avait même le sentiment, parfois, que cette polémique se déroulait au sein d'une même Eglise et qu'elle épargnait une unité plus fondamentale. Ainsi Ninian Winzet, un des antagonistes de Knox, compare l'Eglise d'Ecosse à une nef gouvernée par des marins paresseux : des marins plus ardents leur ont arraché la barre, mais alors que les premiers dirigeaient l'embarcation vers les sables, voilà que les seconds la précipitent sur les rochers (36). Malgré les divergences religieuses, les Ecossais des années 1560-67 avaient encore l'impression de naviguer sur le même bateau. C'était aussi celle des auteurs du *Livre de Discipline* quand ils parlaient des méfaits de l'incurie passée : « L'expérience nous a appris quelle peste a été engendrée dans l'Eglise par des hommes incapables d'accomplir leur office » (37). Au-delà des changements de gouvernement, l'Eglise subsiste comme peut subsister, une et indivisible, une nation à travers ses crises de régime. En de rares occasions, cette impression se retrouve également chez Knox (38).

Aujourd'hui que les divergences ecclésiales se sont approfondies, il faut, pour la comprendre, associer la mentalité politique à la mentalité religieuse de l'époque. « L'ordre social de droit divin, tel qu'il a toujours existé », comme le dit la Confession de foi en son article 24, a pour but la gloire de Dieu, et tous ses éléments, chacun en son état immuable, ont pour vocation l'obéissance à leur créateur. Dans ce tout harmonieux et hiérarchisé, l'Etat et le clergé ne sont que des aspects du service dû au divin fondateur. Princes et magistrats ont été établis « non seulement pour maintenir l'ordre social, mais aussi la vraie religion, en réprimant l'idolâtrie et la superstition, à l'exemple de David, Josaphat, Ezéchias, Josias et d'autres... » (39). En somme, l'Etat idéal, comme la société idéale, est fait de bons et fidèles serviteurs. Nul doute que ce « commonwealth », cette « république », que Knox a en vue, ne soit faite de bons et moraux chrétiens et coïncide avec l'Eglise. Pour lui, l'exemple des bons rois d'Israël s'applique directement à l'Ecosse, et les analogies constantes qu'il établit entre l'histoire du peuple juif et celle de la société où il vit, prouvent qu'à ses yeux Société et Eglise tendent à se confondre. Significatif à cet égard nous semble le rapprochement voulu, non pas entre Israël et l'Eglise, mais entre Israël et l'Ecosse, lors de son premier entretien avec Marie Stuart (40).

La politique intérieure et extérieure d'une nation s'identifie à celle de l'Eglise parce que la nation est l'Eglise. « Et donc je ne crains pas d'affirmer que les Gentils (je veux dire toute cité, tout royaume, toute province ou nation parmi les Gentils embrassant Christ Jésus et sa vraie religion) sont liés à la même ligue et au

même pacte que celui que Dieu passa avec son peuple Israël quand il promit d'arracher les nations devant lui » (41). Cela signifie que les nobles écossais à qui Knox s'adresse ici, doivent raser les autels des idolâtres en obéissance à Exode 34 : 12-14. Mais, et là il dépasse l'attitude médiévale, ils ne sont pas seuls à porter la responsabilité de la pureté de l'Eglise. « Je ne voudrais pas non plus, écrit-il au peuple d'Ecosse à la même époque, que vous estimiez que la réformation et le soin de la religion est d'autant moins votre affaire que vous n'êtes ni rois, gouverneurs, juges et nobles, ni revêtus de l'autorité... Car bien que Dieu ait mis une distinction entre le roi et les sujets, les gouverneurs et le commun sur le plan du gouvernement et de l'administration, cependant, touchant l'espoir de la vie à venir, il les a rendus tous égaux... Et donc je dis qu'il ne vous appartient pas moins à vous, mes chers frères, de vous assurer que votre foi et votre religion sont bien fondées sur la Parole de Dieu, vraie et certaine, qu'à vos princes ou gouverneurs. Car de même que vos corps ne peuvent échapper à la mort physique, si avec vos princes vous absorbez un poison mortel, fût-ce par ignorance ou négligence, de même vous n'échapperez pas à la mort éternelle, si avec eux vous professez une religion corrompue » (42). Par ces phrases où se lit en filigrane une ecclésiologie teintée par le livre de l'Exode, toute la société est appelée à écouter la voix du bon berger et à devenir l'Epouse (43).

Knox n'a pas continué sa réflexion selon ces lignes, bien que l'idée du peuple-église, solidaire dans le péché et la sanctification, soit à la base de l'*Ordre du Jeûne* et de l'*Ordre d'Excommunication*. En 1552-53 il avait déclaré que tous ne sont pas de l'Eglise qui fréquentent l'église (44) et toute suggestion d'Eglise nationale paraît s'estomper après 1566. Comment, d'ailleurs, l'accommoder avec le thème de l'Eglise prédestinée ? En réalité, l'exemple d'Israël sert admirablement ses intentions polémiques à la veille de son retour en Ecosse et dans les quelques années qui le suivent. Il propose un modèle au protestantisme au moment où celui-ci a besoin de créer un mouvement de masse pour faire pencher la balance en sa faveur, puis pour éliminer les vestiges du catholicisme. Après l'usure de l'enthousiasme, lorsque l'unité des protestants commence à se lézarder, Knox abandonne cette idée (45) et resserre sa notion d'Eglise autour du « petit troupeau ». Si ce thème coïncide avec l'expansion et l'installation de la Réforme en Ecosse, nous ne pensons pas pour autant que Knox ait modifié consciemment sa conception ni qu'il l'ait adaptée de façon préméditée aux besoins de sa Cause. Nous croyons plutôt que ce thème témoigne d'une certaine persistance de la mentalité médiévale qui ressent l'Eglise comme le champ mêlé du Seigneur et non l'Epouse immaculée, le peuple fidèle et non les élus connus de Dieu seul.

C'est dans le domaine des rapports entre l'Eglise et l'Etat que cette persistance a été le mieux discernée. Il est banal de rappeler le rôle du magistrat dans l'Eglise, rôle que la Réforme professait de

renforcer (46), et le zèle de l'Eglise à remédier aux déficiences de la justice civile (47). Vivant en osmose permanente avec la nation, l'Eglise s'appropriait d'instinct les structures du gouvernement civil. Duncan Shaw a mis en relief tout ce que l'Assemblée Générale devait au passé (48). Institution collective, apparue spontanément sous la pression des circonstances, celle-ci est à l'origine une réunion de nobles protestants et de prêtres activistes en rupture d'Eglise ; à partir de 1560, elle se modèle sur le parlement selon une stratification traditionnelle : noblesse comprenant les pairs et les commissaires de comtés ; commissaires des bourgs élus par les conseils municipaux ; enfin le clergé, surintendants, commissaires, évêques et pasteurs choisis par eux. De même que le parlement ne pouvait se réunir valablement en l'absence du roi ou de son représentant, de même l'Assemblée Générale, faute de pouvoir gagner la reine, se retourna vers le Conseil Privé. Jusqu'à l'abdication de Marie, en 1567, elle garda l'espoir d'être tenue pour l'émanation de tout le royaume, ayant pour mission de chercher à connaître le dessein de Dieu sur son peuple écossais, afin de le déclarer au « godly prince » pour qu'il l'inscrivît dans la loi. A l'avènement d'un régent protestant, siégeant au milieu d'un parlement protestant, certains eurent l'impression que l'Assemblée Générale faisait désormais double emploi. Pour survivre, elle se spécialisa, s'organisa en institution indépendante et définit son domaine comme spirituel en face de celui de l'Etat. La séparation des pouvoirs ainsi esquissée s'écartait de la tradition médiévale, mais celle-ci continuait à subsister au sein de l'organisation : elle restait la haute cour de l'Eglise avec des pratiques électorales calquées sur celles du parlement et des attributions traditionnellement aux mains du clergé (censure, éducation, hôpitaux).

L'exemple de l'Assemblée Générale montre combien les habitudes du passé imprégnaient la mentalité collective et prouve qu'il n'est pas nécessaire de soupçonner la bonne foi de Knox lorsqu'à son retour en Ecosse il renonce provisoirement à son idéal du petit troupeau. Constatons toutefois qu'à ce moment-là il exprime nettement une conception extériorisante, institutionnelle de l'Eglise, source de bien des confusions. Soit que résurgissent en lui, au contact de ses compatriotes, les vestiges de la mentalité ancienne, soit qu'il se trouve mêlé directement à l'action, dès 1559, il lutte pour l'instauration d'une Eglise visible. Pendant les hostilités entre les réformés et la régente, cette Eglise s'appelle « la Congrégation du Christ Jésus en Ecosse ». Ce n'est alors que le soulèvement assez informe des protestants qui, après le sac du monastère de Perth, se sont rassemblés pour affronter d'éventuelles représailles tout en continuant à « ôter l'idolâtrie ». Ce mouvement remonte en fait au pacte ou *band* conclu dans la plus pure tradition écossaise entre certains chefs de clans protestants, le 3 décembre 1557, pour la défense de l'évangile. Par ce pacte ils font serment « d'établir la très sainte Parole de Dieu et sa Congrégation... défendre toute la Congrégation de Christ et chacun de ses membres... adhérer à la Congrégation et aussi abandonner la congrégation de Satan » (49). A cette époque, le mot congrégation est

couramment synonyme d'Eglise, lui-même signifiant assemblée. Si l'usage le préféra à *church* ou *kirk* en ce cas précis, c'est sans doute parce que ces derniers impliquaient une institution structurée, stable et presque statique, alors que la Congrégation avait un caractère transitoire et opérationnel (50). Il n'en reste pas moins que pour Knox la Congrégation s'identifie à l'Eglise. Dans sa lettre circulaire du 22 mai 1559 adressée à la noblesse, il ressort que l'Eglise en Ecosse se limite à un groupe défini doté du pouvoir d'excommunication. Aux seigneurs qui se sont rétractés après avoir encouragé le mouvement, il écrit :

> Et maintenant, ă vous qui êtes persuadés de la justice de notre cause, qui autrefois avez professé le Christ Jésus avec nous... nous disons : à moins que, rejetant toute crainte et considération du monde, vous ne vous joigniez à nous, de même que devant Dieu vous êtes comptés pour traîtres, de même vous serez excommuniés de notre société et privés de toute participation aux sacrements avec nous. La gloire de cette victoire que Dieu donnera à son Eglise aux yeux de tous ne vous appartiendra pas ; mais le jugement effroyable qui frappa Ananias et sa femme Sapphira vous frappera, vous et votre postérité. Peut-être méprisez-vous comme dérisoire l'excommunication de l'Eglise à présent édifiée parmi nous par la puissance de Dieu ; pourtant nous ne doutons pas que notre Eglise et ses vrais ministres possèdent ce même pouvoir que notre maître, le Christ Jésus, accorda à ses apôtres en ces mots : « A ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; à ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ; » et cela parce qu'ils prêchent et que nous croyons la même doctrine, contenue dans sa très sainte Parole. Et donc si vous ne voulez pas mépriser le Christ, vous ne pouvez non plus faire fi de notre menace, ni nous renier, qui vous appelons à notre juste défense (51).

Sans doute est-il paradoxal de menacer d'excommunication des hommes qui ne sont pas encore de l'Eglise, comme de prophétiser la victoire au moment où l'on appelle à l'aide. La réaction d'échec, avec ses divers recours à l'imaginaire ne doit pas cacher le fait que les grandes lignes de l'ecclésiologie de Knox convergent déjà dans ce passage (prédication et croyance de la doctrine apostolique contenue dans la Parole et scellée par les sacrements), en même temps que se perpétue l'image catholique d'une société visible, capable d'ouvrir ou de fermer l'accès du salut à ses membres. En instituant l'excommunication au chapitre VII du *Livre de Discipline,* et en la justifiant dans l'*Ordre d'Excommunication* (1567) (52), Knox montre qu'il n'avait pas tout à fait rompu avec une certaine tradition.

Si la Congrégation rassemblait les troupes de choc du protestantisme, « l'Eglise Privée » (*Privy Kirk*) était constituée par les cellules locales formant une véritable organisation parallèle à l'Eglise

officielle. Peu après la signature du pacte de décembre 1557, les nobles protestants commencèrent à « se réunir fréquemment en conseil » et prirent des décisions importantes. Ils remplacèrent les services religieux des dimanches et des jours de fête par les services prescrits dans le *Prayer Book* d'Edouard VI, prévoyant que « les plus qualifiés de la paroisse » pourraient lire l'office si le curé s'y refusait ; et ils intensifièrent l'agitation en multipliant les prédications et les études bibliques « en privé, dans des maisons tranquilles, sans grands attroupements » (53). C'était l'époque où, de Genève, Knox conseillait aux Ecossais de s'abstenir à tout prix de la messe idolâtre. Cette abstention ne pouvait qu'apporter des ouailles à l'Eglise parallèle et neutraliser par l'inertie des masses la résistance éventuelle des curés de paroisse qui se seraient opposés à l'introduction de la liturgie anglaise. Cette politique porta des fruits en quelques mois.

> Et notre faible commencement, Dieu le bénit tellement qu'en peu de mois le cœur de beaucoup s'affermit au point que nous cherchâmes à avoir le visage d'une Eglise parmi nous et à punir les crimes patents sans acception de personne. Et dans ce but, par voie d'élection générale, des anciens furent désignés, à qui tous les frères promirent d'obéir : car en ce temps-là nous n'avions pas de ministres publics de la parole ; seuls des hommes zélés (parmi lesquels étaient le laird de Dun, David Forrest, Maître Robert Lockhart, Maître Robert Hamilton, William Harlaw, et d'autres) exhortaient leurs frères selon les dons et les grâces qui leur étaient accordés (54).

On voit ainsi que l'action de Knox va s'inscrire sur un terrain préparé depuis longtemps. L'héritage du passé était reconnaissable dans les habitudes qui germaient en son absence. Ce qui a été dit de l'Assemblée Générale s'applique à la Congrégation, issue des mœurs tribales, avec leurs pactes de mutuelle assistance, leurs bandes et leurs modes d'action. Si l'Eglise privée met en question les abus de l'Eglise officielle, dans quelle mesure a-t-elle conscience de la profondeur des divergences ecclésiologiques qui l'en séparent ? L'opposition assez informe qu'elle réunit semble plus soucieuse de vie spirituelle et de morale que d'ecclésiologie (55). Celle-ci restait à définir. La liturgie adoptée montre qu'on s'inspirait du modèle le plus accessible et aussi le moins insolite, non de la lointaine Genève, bien que sur certains points « les plus pieux et les plus doctes d'Europe » aient été consultés (56). La désignation des anciens, que Knox a pu conseiller à distance, est sans doute moins une impulsion calviniste qu'une nécessité pratique et tactique, celle de noyauter la base, comme on dira quatre siècles plus tard. Abolir l'idolâtrie de la messe est un bon slogan populaire, mais du point de vue ecclésiologique, résume-t-il justement le différend entre Rome et la Réforme ? S'il exprime très bien l'intériorisation de la présence divine il ne dit rien de celle de l'Eglise, et beaucoup de ceux qui crièrent à l'antéchrist devant l'institution romaine n'auraient jamais rêvé de ne la remplacer — par

rien. On peut lire dans le parallélisme entre l'Eglise privée et officielle une volonté évidente de maintenir l'institution visible. En abordant celle qui se substitua à l'ancienne, il faut se souvenir qu'elle se développa à partir d'elle sur un substrat séculaire, et que dans ce développement collectif et confus, la personnalité et la pensée d'un seul réformateur devaient tenir compte de toutes les composantes de l'évolution. Cet état de choses commande la prudence lorsqu'on parle de l'empreinte de Knox sur la *Kirk*.

III. — LA KIRK

La *Kirk* représente la phase de l'établissement comme la Congrégation et l'Eglise Privée incarnent la phase conquérante. Le 29 avril 1560, la victoire étant en vue, les chefs de la Congrégation demandent aux prédicateurs qui accompagnent leurs bandes de leur « faire connaître leur jugement touchant la réformation de la religion » (57). « Au reçu de quoi, ceux d'entre nous présents dans cette ville [Edimbourg] se sont réunis et d'un parfait accord nous offrons à vos Excellences les chapitres suivants en vue de l'ordre commun et de l'uniformité à observer dans le royaume, touchant la doctrine, l'administration des sacrements, l'élection des ministres, leur subsistance, la discipline ecclésiastique et la police de l'Eglise » (58). Cet extrait du préambule résume assez fidèlement le contenu du *Livre de Discipline*. Ce livre ne fut pas imprimé en entier avant 1621, c'est-à-dire quarante-trois ans après qu'il eut été remplacé par le « second Livre de Discipline ». Knox l'a inséré sans titre dans le manuscrit de son *Histoire* « afin que la postérité aussi juge ce que les amis de ce monde ont refusé et quelle police les pieux ministres requéraient » (59). C'est dire d'emblée que le programme des réformateurs ne fut jamais complètement exécuté. Seule une partie de la noblesse souscrivit, et encore fut-ce *in fide parentum* (60). Il sera facile de comprendre sur quoi il achoppa, malgré toutes les persuasions déployées par les prédicateurs.

Le *Livre de Discipline* est contenu en germe dans la lettre de Knox du 12 janvier 1559 *A Brief Exhortation to England for the Spedie Imbrasing of Christs Gospel* (61) publiée la même année à Genève avec une exhortation aux habitants de Newcastle et de Berwick. Deux choses, dit-il, sont nécessaires aux Anglais pour prouver la sincérité de leur conversion : il faut que leur religion retrouve la pureté scripturaire en se débarrassant de tout ce qu'elle conserve des corruptions du passé, ce qui est une invite à épurer le *Prayer Book*, et il faut qu'une discipline ferme apprenne au peuple entier à la préserver dans cette pureté. Ces directives suivent de près les recommandations que Calvin avait adressées à Edouard VI en janvier 1551 (62) : sobriété des cérémonies, instruction des ouailles, formation des pasteurs. Knox traite son premier point assez brièvement mais avec plus d'intransigeance que Calvin envers « la beauté

rutilante des vaines cérémonies ». Le second point, touchant l'instruction du peuple, se subdivise à son tour en deux. La première exigence d'une réforme profonde est « que pouvoir ni liberté ne soient laissés à personne, quels que soient son état, son rang ou son autorité, tant de vivre exempt du joug de la discipline imposée par la Parole de Dieu, que de modifier, changer, annuler ou effacer un seul iota de la religion que tu tiens de la bouche de Dieu » (63).

Le contexte indique clairement que Knox cherche surtout à prémunir l'Eglise contre un souverain laxiste ; du point de vue de la stricte ecclésiologie, on relèvera toutefois que ce qu'il affirme ici, c'est ni plus ni moins que la prétention de l'Eglise à prendre en charge toute la société. Nous allons retrouver cette note dans le *Livre de Discipline :* elle avait de quoi tempérer le zèle de la noblesse d'Ecosse.

La seconde exigence concerne les prédicateurs car l'avenir de l'Eglise réformée dépend d'eux. Ecclésiologie de prédicateur, avons-nous dit. Knox détaille les recommandations. « Nul chien muet, nul papiste empoisonné et pestilentiel, nul des anciens persécuteurs des enfants de Dieu, ou idolâtre obstiné, ne sera placé à la tête du peuple de Dieu. » On proscrira le cumul des bénéfices mais on confiera au pasteur une charge suffisamment rétribuée et il sera astreint à prêcher à l'intérieur d'un périmètre soigneusement déterminé. On ne lui imposera pas plus de travail qu'il n'en peut accomplir : les diocèses pourront être divisés en dix régions et les villes en plusieurs paroisses ; « vous en comprendrez d'ici peu d'années l'utilité pour les simples gens. » On veillera à ce que les prédicateurs se consacrent à la prédication. « Car ce n'est ni ne sera de chantonner ni de marmonner quelques psaumes, de lire quelques chapitres à matines et à vêpres, ou les Homélies seulement, qui nourrira l'âme affamée des brebis. Le Christ Jésus lui-même, ses saints apôtres, et Paul, ce vase d'élection, nous enseignent une tout autre leçon, tous commandant de prêcher, de prêcher et prêcher le Christ Jésus crucifié. Quel avantage possède la voix vive sur la lettre écrite, ceux qui ont faim et soif le sentent pour leur bien. » Le pasteur ne s'occupera pas des affaires du royaume, si ce n'est pour intervenir, de concert avec le magistrat, dans l'application de la discipline, sans acception de personne. Enfin un dernier paragraphe touche brièvement à la création, dans toutes les villes, d'écoles indispensables « à la préservation de la religion », pépinières de l'Eglise de demain (64).

A quinze mois de là, le *Livre de Discipline* reprend ces thèmes et les organise dans l'esprit des Ordonnances genevoises de 1541 sur les ministères ecclésiastiques et la police de l'Eglise. Comme Calvin à son retour de Strasbourg, Knox et ses cinq collègues tenaient à définir leur programme avant de le mettre à exécution. Ce n'était pas non plus la première fois que Knox se trouvait mêlé à la rédaction d'un « ordre », comme on appelait cette association de catéchisme, de liturgie et de discipline. En 1555, à Francfort, il avait été chargé

d'en rédiger un avec Whittingham, Gilby, Fox et T. Cole. Ils en avaient doté l'Eglise de Genève qui le fit imprimer en 1556 sous le titre *The forme of prayers and ministration of the Sacraments, etc., used in the Englishe Congregation at Geneva : and approved by the famous and godly learned man, Iohn Calvyn.* Introduit en Ecosse en 1561, ce Livre de Genève, comme on l'appelait, fut reconnu officiellement par l'Assemblée Générale, en 1562 et il servit de base au *Livre de l'Ordre Commun* (*Book of Common Order*) qui devint la liturgie officielle du pays en 1564 (65). En ce qui concerne la discipline, les chapitres du Livre de Genève sont purement et simplement reproduits : des ministres et de leur élection, des anciens, touchant leur office et leur élection, des diacres et de leur office et élection, l'assemblée hebdomadaire des ministres, anciens et diacres, l'interprétation des Ecritures, l'ordre du baptême (augmenté en 1565 par une exposition du credo), la façon de prendre la cène (remaniée), la forme du mariage, la visitation des malades, des enterrements (66) et l'ordre de la discipline ecclésiastique (67). On peut donc dire que l'ordre de 1564 est tout à fait dans la ligne approuvée par Calvin.

L'image de l'Eglise qui s'en dégage n'est pas celle du petit troupeau, ni celle de la Congrégation errante comme Israël au désert, ni la vision angélique et confuse des élus. C'est d'abord celle d'un ensemble organique comme la cité ou le corps.

> De même qu'il n'est pas de cité, de ville, de maison ou de famille qui puisse subsister et prospérer sans police ni gouvernement, de même l'Eglise de Dieu, qui exige d'être gouvernée avec plus de pureté qu'aucune cité ou famille, ne peut, sans police spirituelle et discipline ecclésiastique, subsister, croître et fleurir.
>
> Et de même que la Parole de Dieu est la vie et l'âme de cette Eglise, de même cet ordre et cette discipline sont comme les muscles du corps qui unissent les membres étroitement entre eux suivant un ordre et une harmonie convenables (68).

Comme dans un organisme, les cellules vivent de leurs échanges « en s'instruisant et en s'admonestant réciproquement » ; les cellules malades sont régénérées par la correction et les mortes sont éliminées par l'excommunication. La discipline sert à conserver l'intégrité et la santé du corps en triant bons et mauvais et en écartant tout danger d'infection. La caractéristique principale de cette Eglise est sa cohérence, l'interdépendance qui en relie les éléments. Les pasteurs eux-mêmes y apparaissent « non comme des seigneurs ou des princes » mais comme des unités parmi d'autres. « De sorte que... leur avis, plutôt que leur autorité, s'exprime. Et s'il arrive que la congrégation, avec juste cause, tombe d'accord pour lancer une excommunication, il appartient au ministre, selon la décision générale, de prononcer la sentence... » (69). Elus par les fidèles, ils se réunissent tous les jeudis avec les anciens en un consistoire chargé de censurer les fautes de leurs ouailles et les leurs.

Dans cette société où chaque individu est responsable devant les autres, le clergé s'intègre à l'ensemble, et s'il subsiste encore, ce n'est pas en tant que classe mais comme fonction solidaire du tout. On a pu voir dans ce nouvel équilibre entre les clercs et le laïcat une réaction anticléricale amenée par le triomphe de la bourgeoisie. Le peuple, en effet promu à un nouvel échelon de responsabilité, constitue le contenu de l'Eglise : un peuple visible entraîné de gré ou de force à marcher en nouveauté de vie morale plutôt que spirituelle. Les vices dénoncés (70) sont des tares du comportement. Mais faut-il s'étonner que la morale, fondée précisément sur des rapports, passe au premier plan des impératifs d'une Eglise qui se définit par les relations de ses membres ? La discipline, reconnue comme troisième marque, et par là essentielle à l'Eglise, nous ramène donc à « cette église qui est visible et vue de l'œil » (71) et nous y maintient. Organique, populaire, morale, visible, telle est l'Eglise du *Livre de l'Ordre Commun* et telle est celle du *Livre de Discipline*.

Bien que le *Livre de Discipline* n'ait jamais été un document officiel, ni publié avant de devenir caduc, il nous fournit, mieux que l'ordre précédent, une vision ample et cohérente du plan de travail des réformateurs. Ce mémoire sur la façon d'organiser l'Eglise est destiné au gouvernement protestant, non aux fidèles. Il pose des principes généraux et prescrit dans le détail les modalités d'application. Rédigé en trois semaines, entre le 29 avril et le 20 mai 1560, il témoigne d'une maturité d'expérience et de réflexion en même temps que de la connaissance des pratiques adoptées par les protestants d'Europe (72). Cecil avait recommandé l'exemple du Danemark aux nobles de la Congrégation dans une lettre du 28 juillet 1559 (73) et G. Donaldson pense que ceux-ci en avaient vraisemblablement pris connaissance (74). En tout cas Knox a pu avoir accès à l'*Ordinatio Ecclesiastica* de Christian III par l'intermédiaire de Miles Coverdale qui en avait donné une traduction partielle ; il se peut qu'il ait eu le temps de la discuter avec lui à Genève (75).

Le *Livre de Discipline* se compose de neuf chapitres inégaux, les trois premiers étant des déclarations de principes : en tête, l'affirmation de la primauté de la prédication :

> Voyant que c'est Christ Jésus et lui seul que Dieu le Père a commandé à ses brebis d'écouter et de suivre, nous jugeons pressant et indispensable que son Evangile soit prêché ouvertement et en vérité dans chaque Eglise et assemblée de ce royaume (76).

Seconde affirmation :

> A la vraie prédication du saint Evangile du Christ Jésus, il est nécessaire d'ajouter ses saints sacrements administrés selon la vérité, comme sceaux et confirmation visible des promesses spirituelles contenues dans la Parole (77).

Ces sacrements, le baptême et la cène, sont droitement administrés lorsqu'auparavant le pasteur a instruit le peuple de leur signification et rappelé les promesses. Ils apparaissent ainsi indissociables de la prédication, celle-ci toutefois restant première comme la pierre de touche de la vérité et de l'Eglise. La troisième affirmation découle des précédentes :

> Et de même que nous requérons que Christ Jésus soit prêché en vérité et ses saints sacrements droitement administrés, de même nous n'avons cessé de requérir que l'idolâtrie, avec tous ses lieux et monuments... soit complètement supprimée en tous lieux du royaume ; et qu'elle soit ôtée de la présence de toute personne, quel qu'en soit l'état ou la condition, à l'intérieur de ce royaume (78).

On remarquera que ces trois chapitres dérivent directement des trois marques de l'Eglise, prédication, sacrements, discipline, définies au chapitre 18 de la Confession de foi. Le reste du livre constitue la mise en œuvre de ces principes fondamentaux et traite successivement des ministres et de leur légitime élection (chapitre 4), de la rémunération des pasteurs, de dispositions matérielles touchant leurs veuves et l'éducation de leurs enfants, ainsi que de « la répartition des revenus et des possessions appartenant justement à l'Eglise », à quoi s'ajoutent des injonctions concernant les surintendants, les écoles, les universités, les lecteurs (79), le budget de l'université et ses privilèges. Le sixième chapitre revient sur « les revenus et le patrimoine de l'Eglise » ; le septième traite de la discipline ecclésiastique conçue comme « correction des fautes que le glaive civil néglige ou ne peut punir » ; le huitième chapitre prévoit les modalités d'élection des anciens et des diacres ; le neuvième aborde la police de l'Eglise, c'est-à-dire l'instruction religieuse du peuple de Dieu, le choix des prédicateurs, les exercices d'études bibliques, les cérémonies de mariage et d'enterrement — leur place ici n'est pas incongrue, vu qu'elles servent à édifier les fidèles — et se termine par « la répression de ceux qui profanent les sacrements et méprisent la parole de Dieu et osent prétendre distribuer les uns et les autres sans avoir vocation légale à le faire. »

Quatre traits retiennent immédiatement l'attention. Il y a d'abord le rôle imparti au pasteur et qu'il faut comprendre en ayant à l'esprit l'état du clergé avant la Réforme. « Et parce que le choix des pasteurs, du temps de cette maudite papisterie, a été du tout perverti, nous pensons expédient d'en traiter plus longuement » (80). Le pasteur est l'élu du peuple, il peut être destitué par lui. Il est soumis à une stricte discipline. L'idée centrale exprime à la fois une réaction morale contre le clergé et un souci d'efficacité bourgeoise. « Il faut observer qu'aucune personne portant une infamie publique, ou inapte à édifier l'Eglise par saine doctrine, ou réputée de jugement corrompu, ne peut ni être promue au gouvernement de l'Eglise, ni être reçue dans l'administration ecclésiastique » (81). On retrouve aussi une

pointe d'anticléricalisme autant qu'une volonté d'égalité dans l'obligation des pasteurs.

> A la discipline il faut que tous les états du royaume soient assujettis, s'ils pèchent : aussi bien ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés ; et même les prédicateurs eux-mêmes, comme les plus pauvres de l'Eglise. Et parce que l'œil et la bouche de l'Eglise doivent être parfaitement purs et irréprochables, la vie et la conduite des pasteurs doivent être très soigneusement examinées (82).

Mais derrière les réactions morale et sociale, un impératif plus contraignant : le témoignage et la santé de l'Eglise. Ce que les réformateurs recherchent avant tout, c'est la qualité du corps pastoral : attitude perspicace et courageuse d'autant plus méritoire en une période où les circonstances pressaient de rechercher le nombre. Pour obtenir cette qualité ils s'avouent prêts à mettre le prix. Et d'abord, que soit allouée aux pasteurs une stipende honnête, que leurs enfants puissent s'instruire gratuitement, que leurs filles reçoivent une dot respectable et que leurs épouses, s'ils viennent à mourir, soient assurées contre la pauvreté.

> On ne va pas supposer que tous vont se consacrer, eux et leurs enfants, à servir Dieu au point de n'en attendre aucun avantage matériel. Mais cette nature pourrie que nous portons est incitée à imiter la vertu quand elle s'aperçoit que la dignité et l'avantage y sont associés ; tout comme, au contraire, beaucoup méprisent la vertu quand les gens de piété et de vertu sont dépourvus de marques de dignité. Et nous trouverions regrettable que la pauvreté décourageât les gens de l'étude et de la vertu, par lesquelles ils pourraient édifier l'Eglise et le troupeau de Jésus-Christ (83).

Knox et ses collègues avaient le bon sens de ne pas demander que des sacrifices aux pasteurs. Cette association de la vertu et de la respectabilité annonce cependant une époque encore lointaine où le pastorat sera devenu une classe dans la nation, concrétisant une certaine notion d'Eglise, visible et reconnaissable à son faux-col.

Le prix de la qualité, c'est encore l'instruction. Si le *Livre de Discipline* réagit contre l'ignorance où croupissait le clergé, il conserve l'idée que la tâche d'instruire revient à l'Eglise. Autant que d'instruction il convient de parler d'éducation, car le but des écoles et des universités ne saurait être l'acquisition d'une science en soi, mais la connaissance de Dieu (84). Si le magistrat, dont c'est le devoir d'abolir la fausse religion, veut que l'Eglise demeure dans la vraie, il lui faut prévoir de la perpétuer autant par les écoles que par la prédication.

> Voyant que Dieu a déterminé que son Eglise ici-bas sera enseignée non par des anges mais des hommes, et voyant que les hommes naissent ignorants de toute vertu, et aussi que

> Dieu, à présent, cesse d'illuminer les hommes par des miracles, les transformant soudain comme il le fit de ses apôtres et d'autres dans l'Eglise primitive, il est nécessaire que vos Excellences veillent avec soin à éduquer dans la vertu et élever dans la piété la jeunesse de ce royaume, si vous souhaitez sincèrement l'avancement de la gloire du Christ, ou désirez étendre ses bienfaits à la génération suivante (85).

Tous les efforts tendent, par l'éducation, à préserver la pureté doctrinale de l'Eglise. Dans les campagnes, où il n'y a ni collège ni école de grammaire, le pasteur assurera l'instruction des enfants, le programme minimum comportant l'étude du *Catéchisme* de Calvin (86). A l'instruction nul n'a le droit de se soustraire. Les riches doivent être contraints par le consensus populaire à consacrer leurs fils au service de l'Eglise et de la communauté, « et cela à leurs frais, vu qu'ils ont les moyens. » L'Eglise prend en charge les enfants des pauvres jusqu'à ce qu'on ait déterminé s'ils possèdent ou non des aptitudes pour les études.

A ce vaste plan d'éducation concourt la « police » de l'Eglise, dont le but est « d'amener les frustes et les ignorants à la connaissance. » Le sermon, journalier ou bi-hebdomadaire, les études bibliques, où chacun apprend à s'exprimer en même temps qu'il approfondit ses connaissances, la participation aux sacrements, précédée d'une leçon sur le baptême ou la cène, l'assistance des adultes à la catéchèse des enfants, jusqu'aux dévotions familiales fondées sur la Bible, tout l'effort des réformateurs tend à éduquer les simples et aviver la ferveur des doctes, élevant ainsi le peuple à un niveau d'instruction jamais atteint et visant à établir l'équilibre entre les laïcs et les pasteurs. Cette montée du laïcat, que nous avons perçue ailleurs comme tendance anti-cléricale, est l'aboutissement d'une lutte engagée par les Lollards contre la prééminence de l'*ecclesia docens*. Le chapitre 9 formule comme une exigence « sans laquelle il n'y a pas d'apparence d'Eglise visible », « que les enfants et les frustes soient instruits des principaux points de la religion » (87). A la vision aristocratique de l'*ecclesia docens* succède la vision démocratique et ambitieuse d'une *ecclesia docta*.

Pour réaliser cette ambition, il fallait que l'Eglise disposât de moyens matériels et financiers. Deux des chapitres mentionnent dans leur titre « les revenus et possessions appartenant justement à l'Eglise » et « les revenus et le patrimoine de l'Eglise. » Il s'agit donc d'une Eglise nantie et possédante dans la ligne du passé, et l'on voit que les rédacteurs du *Livre de Discipline* sont assez loin des recommandations de William Cecil, de l'exemple du Danemark et de la confiscation des biens du clergé (88). Ils ont en vue la redistribution équitable et judicieuse du patrimoine ecclésiastique, non sa dilapidation. Sans solution de continuité, l'Eglise doit glisser de l'état d'incurie à l'état réformé. La gestion change, le fonds subsiste, de même que subsistent les mêmes fidèles, les mêmes églises, le même « patrimoine ». Rien de plus étranger à leur mentalité que de

répudier le legs matériel du passé. Non contents de conserver le patrimoine existant, ils voudraient aussi recouvrer les biens en voie d'appropriation par les grandes familles. En conséquence, ils demandent l'annulation des baux passés sous l'ancien régime, quittes à dédommager les preneurs ou usufruitiers. Afin d'éviter la fraude, les détenteurs de terres ecclésiastiques devront justifier de leur tenure. « De sorte que l'Eglise, enfin, recouvre sa liberté, et cela dans le seul intérêt des pauvres. » L'ancien notaire apostolique se sentait sans doute à l'aise dans la rédaction de ce chapitre 6, où les adjectifs récurrents, « juste » et « injuste », unissent le sens moral et juridique. Comme autrefois l'Eglise doit, par l'intermédiaire des diacres, continuer à lever la dîme de gerbes, de foin, de chanvre, de lin, de poisson, de veaux, de poulains, d'agneaux, de laine, de fromage, etc. Et comme ces dîmes « prises raisonnablement » ne suffisent pas à l'entretien des écoles et des hôpitaux, il faudra que « tous les revenus annuels, en ville ou à la campagne, appartenant aux prêtres, chanteries, collèges, chapelaineries, et aux frères de tous ordres, aux sœurs de Sienne et tous autres de cet ordre, ainsi qu'à tous leurs pareils en ce royaume, continuent à être perçus par l'Eglise ou les Eglises, dans les villes ou paroisses où ils avaient des dotations » (89).

Il va sans dire qu'une telle politique allait se heurter à l'intérêt des nobles et de la couronne. Trop de terres étaient en voie d'appropriation, trop de grandes familles profitaient de ce processus et trop de bénéficiaires étaient alliés aux grandes familles (90). En février 1562 le gouvernement décida que deux tiers des revenus ecclésiastiques resteraient aux mains des bénéficiaires actuels jusqu'à leur mort et que le troisième serait versé aux percepteurs de la couronne puis partagé entre celle-ci et l'Eglise. Ces arrangements préservaient les intérêts des nantis au détriment de la *Kirk* qui, bien malgré elle, demeura souffrante et humiliée (91). Au Moyen Age, les revenus de l'Eglise représentaient la moitié du produit national. Knox trouvait cet équilibre « juste » ; il ne mettait pas en cause la légitimité des possessions de l'Eglise mais leur gestion. Il continuait à penser l'Eglise comme les générations précédentes l'avaient pensée : confondue avec la société et en assumant le développement. La réalité lui dénonça sa propre contradiction. Une partie de la société repoussait sa tutelle et la renvoyait à son domaine propre, ailleurs si fortement défini par les réformateurs. La Réforme échouait dans la mesure où, mal affranchie des habitudes d'hier, elle renouait inconsciemment avec elles, infidèle à son élan premier et à sa vocation d'être pauvre et persécutée du monde.

Mais puissantes étaient la sollicitation du passé et la tentation de l'établissement. En même temps qu'elle se constituait en entité visible, structurant sa communauté et affirmant sa prétention à un patrimoine temporel, elle cherchait à se faire reconnaître sur le plan juridique par les « enfants de ce siècle ». Si les mesures financières de 1562 équivalaient à une reconnaissance tacite, la *Kirk* ne fut

jamais reconnue officiellement sous le gouvernement de Marie, pourtant en majorité protestant. C'est que les têtes politiques protestantes admettaient l'éventualité d'une conversion de la reine à une forme d'anglicanisme : en fixant trop vite les traits de l'Eglise d'Ecosse dans le cadre presbytérien, ne risquaient-elles pas de lui rendre difficile ce passage ? Ici aussi les faits contredisaient l'attente des réformateurs. Le magistrat voulait bien se reconnaître de l'Eglise mais il ne voulait pas faire la politique de l'Eglise. Le rêve d'unité, où le magistrat n'était que l'exécuteur de la volonté du peuple de Dieu, se dissipait au contact de la réalité. Ainsi, faute d'être pleinement agréée par l'Autorité, il restait à la *Kirk* à s'inscrire toujours plus profondément dans les faits pour mettre ses adversaires dans l'impossibilité de la nier.

A ce but concourait la discipline. La contrainte pesa non seulement sur les gens de mauvaise vie et les malfaiteurs mais aussi sur les papistes et les fidèles. La loi de 1560 interdisant de célébrer ou d'ouïr la messe, sous peine de confiscation des biens pour la première contravention, bannissement pour la seconde et de mort pour la troisième, ne fut jamais appliquée, mais les fidèles prirent sur eux de molester les obscurantins et de surveiller la presse ; les prêtres restés fidèles à leurs croyances furent proscrits par la vindicte populaire, d'autant plus exaspérée qu'elle ne pouvait atteindre ceux qui demeuraient en possession de grands bénéfices. Grâce à la vigilance des consistoires, le peuple entier était astreint à l'ordre sur le plan religieux et à la vertu sur le plan moral. L'excommunication n'était pas rare et avait de quoi intimider les esprits forts en un temps où les éléments de la communauté avaient conscience de leur solidarité (92). Enfin et surtout, l'Eglise se sentait le devoir de contraindre qui que ce soit à vivre « droitement ». « On ne peut permettre aux riches et aux puissants de laisser leurs enfants passer leur jeunesse en vaine oisiveté comme ils l'ont fait jusqu'ici. Mais il faut les exhorter, et la censure de l'Eglise doit les contraindre à consacrer leurs fils, par le moyen d'une bonne éducation, au profit de l'Eglise et de la communauté » (93). Manque-t-on de pasteurs qualifiés ? Le premier remède est la prière ; le second « c'est que vos Excellences, avec l'assentiment de l'Eglise, sont tenues de par leur autorité de contraindre ceux qui possèdent les dons et les grâces pour édifier l'Eglise de Dieu à les utiliser là où l'on saura qu'ils font le plus défaut » (94). « Car nul ne peut avoir la permission de vivre à son gré dans l'Eglise de Dieu ; mais chacun doit être contraint par admonition et correction fraternelles à consacrer ses efforts, quand l'Eglise le demande, à l'édification des autres » (95). Il y a derrière cette attitude, nous l'avons dit, le sentiment que l'Eglise et la nation se confondent. Mais qui ne voit que cet autoritarisme pouvait paraître aussi lourd que « l'autorité » de l'Eglise romaine ? De même que l'Eglise humiliée se mettait à rêver d'établissement, de même l'Eglise des persécutés courait le risque de devenir celle des persécuteurs.

Le *Livre de Discipline* ne fut jamais sanctionné par le parlement, condamné en grande partie par ses ambitions temporelles. Knox et ses collaborateurs eurent la naïveté de croire qu'il suffisait d'expliquer aux profiteurs de l'état des choses « qu'une injuste possession n'est pas une possession devant Dieu » (96) pour les amener à se démettre. Nous avons d'autres exemples de cette politique généreuse mais irréaliste (97). Knox était un idéaliste jugeant les cœurs d'après l'ardeur et la sincérité du sien. Les nobles traitèrent le livre de « pieuses imaginations » (98) non parce qu'il était impraticable mais parce que la classe nantie ne pouvait le recevoir. Knox, comme beaucoup de réformateurs, avait surestimé le zèle religieux des puissants. Il reste cependant que le qualificatif dérisoire de « pieuses imaginations » accentue un côté idéaliste et rêveur que nous ferions bien de ne pas méconnaître. Dès 1563, l'Assemblée Générale cessa de demander la dissolution des bénéfices mais exigea qu'ils fussent remplis par des hommes qualifiés ; puis en 1567 elle obtint que les propositions des patrons fussent soumises à l'approbation du surintendant. Avec le temps, la *Kirk* apprenait à compter avec les résistances d'une société toujours de plus en plus distincte d'elle. Le *Livre de Discipline,* lui, supposait une Eglise et une société tournées vers le passé, moralement et théologiquement rénovées, économiquement améliorées (99), mais essentiellement médiévales dans leurs rapports. Peut-être ne tenait-il pas assez compte du péché de l'homme, mais surtout il n'entrevoyait pas le divorce entre l'Eglise et la société, pourtant proclamé dans les écrits de la persécution. Comment expliquer cette contradiction sinon par des causes psychologiques ? Dans le *Livre de Discipline,* les réformateurs ont projeté leurs « imaginations », leur besoin de compensation et de supériorité ; ils l'ont écrit avec ce qui bouillonnait en eux-mêmes et non en partant de l'observation du réel. Leur tendance à prendre en charge toute la société se développe entre 1559 et 1561 ; elle contredit formellement les protestations de 1558 qui ne réclamaient que la liberté de conscience (100) ; elle coïncide avec l'époque d'agressivité victorieuse et de revanche ; elle s'achèvera lorsque l'expérience les aura frustrés des compensations escomptées. Alors Knox se ressouviendra de sa première conception de l'Eglise.

NOTES

(1) *Serm. on Is.,* Préface, VI, 229-30.

(2) Knox à Mrs Locke, VI, 101.

(3) *Lettre à la Congrégation de Berwick,* in Lorimer, *John Knox,* p. 265.

(4) Lettre du 6 avril 1559 à Mrs Locke, VI, 11 : « Il y a cependant une chose que je ne rougis pas d'affirmer ; c'est que familiarité une fois engagée pleinement n'a jamais encore été rompue par ma faute. La cause en est peut-être que j'ai plus besoin de tous qu'aucun n'a besoin de moi. »

(5) Lettre du 1er août 1557 à Thomas Upcher, IV, 241-42.

(6) Lettre XVIII, 2, IV, 379-80.

(7) Pendant son voyage écossais en 1555-56, cf. H.R., I, 121.

(8) Ils étaient environ 200 à Francfort et 184 à Genève. Knox applique l'épithète *little* à son « troupeau » genevois.

(9) Les galères emportèrent 120 captifs. Cf. H.R., I, 96, note 10.

(10) H.R., I, 107-109.

(11) *Autobiography and Diary of Mr James Melvill*, Wodrow Soc., pp. 26-33, cité dans H.R., I, lxvi.

(12) Supra, p. 95.

(13) Knox à John Wood, VI, 559. Le « petit troupeau » désigne encore la communauté anglaise de Genève dans la lettre du 19 novembre à Mrs Locke où il parle du « petit troupeau ici rassemblé au nom du Christ. »

(14) *Ep. Congreg. of the Castle of St-Andrews*, III, 5. Le but de l'épître étant de prouver que malgré la déportation les prisonniers de St-Andrews trouvent l'occasion de glorifier Dieu, Knox trace un parallèle entre leur situation et la captivité de Joseph, d'Israël et de Juda. Le rapprochement entre les élus de l'histoire sainte et le groupe de galériens explique la superposition du sens propre et du sens figuré dans l'expression « petit troupeau ».

(15) ADM., III, 266. Par contre le sens mystique prévaut sur le sens concret quand il parle « du petit troupeau méprisé à qui il a plu à Dieu notre Père de remettre le royaume. » (Lettre IV, III, 351).

(16) *To Brethr. in Scotland*, IV, 263. Il fait allusion à ceux qui abandonnent le petit troupeau parce qu'ils sont choqués par la conduite de certains pasteurs ; il y a là une application universelle de quelques cas précis.

(17) REG. 2, IV, 459. La régente avait traité de pasquinade la lettre qu'il lui avait envoyée.

(18) *Serm. on Is.*, VI, 272 : « Mais garde courage, ô petit troupeau méprisé de Jésus-Christ, car il voit ta peine et il a pouvoir pour la venger... »

(19) VI, 569. « Sois miséricordieux envers nous et ne souffre pas que Satan l'emporte tout à fait sur ton petit troupeau en ce royaume. »

(20) *Libels upon Knox and his answers*, VI, 591.

(21) Cf. Lettre IV, III, 351 ; REG. 1, IV, 79-80.

(22) B.C.O., VI, 347, 354.

(23) Sa stipende était de 300 marcs, donc moins qu'un surintendant et plus qu'aucun pasteur.

(24) Il visita les provinces de l'ouest en août 1562 pour inspecter les pasteurs locaux. (Cf. Randolph à Cecil, 10 et 31 août 62, VI, 142-43). Il fut également chargé d'instruire l'affaire Methven en janvier 1563 (H.R., II, 66-67).

(25) H.R., II, 26-27 : « ... ôtez-nous la liberté des Assemblées, ôtez-nous l'évangile ; car sans Assemblée, comment maintenir le bon ordre et l'unité en matière de doctrine ? Il ne faut pas croire que tous les pasteurs seront si parfaits qu'ils puissent se passer de conseils, tant en ce qui concerne la morale que la doctrine ; il peut arriver que des entêtés ne veuillent pas admettre l'avis des simples gens ; et aussi qu'on puisse les prendre en faute. Or si l'on ne met bon ordre entre le plaignant et les accusés, il est inévitable que de graves dommages s'ensuivent. Pour parer à cet inconvénient, il faut absolument qu'il y ait des Assemblées Générales dans lesquelles le jugement et la pondération de beaucoup concourent à redresser et soumettre la folie ou l'erreur de quelques-uns. »

(26) La question de savoir si Knox avait abusé de ses pouvoirs en convoquant une assemblée en décembre 64 fut âprement débattue.

(27) H.R., II, 3 : « Car touchant la doctrine enseignée par nos ministres comme l'administration des sacrements en usage dans nos Eglises, nous osons affirmer qu'il n'est aucun royaume à ce jour sur la terre qui les a en plus grande pureté ; que dis-je... il n'en est pas qui les ait en aussi grande pureté. »

(28) *First Blast.*, préface, IV, 371.

(29) *Appellation,* IV, 467. Cette déclaration est suivie d'un court paragraphe sur l'attitude du croyant devant l'idolâtrie, qui complète cet enseignement.

(30) La liturgie anglaise du *Book of Common Prayer* dit *Prayer Book,* pour lequel Knox n'a guère de sympathie, fut adoptée, peut-être faute de mieux, et resta en usage jusqu'au début de 1563, l'Assemblée Générale de décembre 62 ayant opté pour la liturgie calviniste des réfugiés anglais à Genève.

(31) Lettre du 6 avril 1559, VI, 13. Knox se réfère ici à 1 Corinthiens 2 : 2.

(32) Lettre du 6 octobre 1572, VI, 633. L'évêché de Rochester avait été offert à Knox en octobre 52. Il était devenu le point de départ des carrières épiscopales.

(33) Son influence fut morale mais cela ne l'empêcha pas d'en user pour soutenir l'Eglise visible. Il prêcha pour obtenir la reconnaissance officielle du *Livre de Discipline* et défendre la liberté des Assemblées Générales. Ce qui ne signifie pas que ce livre et ces assemblées soient l'œuvre de Knox. L'Assemblée Générale est une génération spontanée des années révolutionnaires 1559-60 et le *Livre de Discipline* est l'œuvre conjointe de Knox et de cinq autres prédicateurs.

(34) *The superintendants to the Faithful in Scotland,* VI, 434-35.

(35) *Ibid.*

(36) Ninian Winzet, *Certain Tractates,* 1562, p. 3.

(37) B.D., chap. 5, § 3, II, 293.

(38) *Order Excom.,* VI, 449, cité *supra,* chap. 2, note 16.

(39) C.F., art. 24, II, 271.

(40) H.R., II, 19-20 : « Je prie Dieu, Madame, que vous soyez aussi bénie en la république d'Ecosse, si c'est le plaisir de Dieu, que le fut Débora dans la république d'Israël. » Nous traduisons par le sens premier de république le mot *commonwealth* qui apparaît sous la plume de Knox dès 1548 (*Summ. Just.*, III, 25, § 25) dans un contexte relatif aux pouvoirs de l'Etat.

(41) *Appellation,* IV, 505.

(42) *To Commonalty,* IV, 526-27.

(43) G. Donaldson, *Church and Nation,* p. 61.

(44) *Epître à la Congrégation de Berwick,* in Lorimer, *John Knox,* p. 255.

(45) Il l'utilise encore lors de son débat avec Lethington en juin 1564 ; cf. H.R., II, 122.

(46) Knox fait valoir que l'Eglise romaine soustrayait une partie de l'autorité des princes au profit du pape. Cf. REG. 2, IV, 445 ; *Appellation,* IV, 485.

(47) *Order Excom.,* VI, 450-51.

(48) D. Shaw, *The General Assemblies of the Church of Scotland, 1560-1600,* Edimbourg, 1964.

(49) H.R., I, 136-37.

(50) Knox écrit que Dundee s'était donné « le visage d'une Eglise publique réformée », ce qui implique une stabilité que n'avait pas la Congrégation (H.R., I, 148).

(51) H.R., I, 169-70.

(52) Il fut publié en 1569 mais était déjà écrit en 1567. Knox avait reçu ordre de l'Assemblée Générale en juin 63. Le livre fut vraisemblablement composé entre 1563 et 1566.

(53) H.R., I, 138 ; cf. aussi *ibid.*, I, 147-48.

(54) *Ibid.*, I, 148.

(55) *Ibid.*, I, 147 où Knox écrit : « nous commençâmes à rechercher chacun son *salut.* » Les italiques sont de notre main.

(56) *Ibid.* Les questions posées étaient de savoir si l'on pouvait, sans préjudice spirituel, continuer d'assister à la messe (question que développait déjà *Godly Letter*) et à baptiser les enfants dans l'Eglise romaine.

(57) B.D., II, 280. Cette charge échut à Winram, Spottiswoode, Willock, Douglas, Row et Knox qui avaient rédigé la Confession de foi (H.R., I, 343).

(58) *Ibid.*

(59) H.R., I, 374.

(60) *Ibid.*, I, 344-45, II, 27.

(61) In *Works*, V, 503-22.

(62) Calvin, *Lettres Anglaises*, pp. 106-110. Il n'y a toutefois pas d'emprunt littéral.

(63) *Brief Exhort. to Engl.*, V, 516.

(64) *Ibid.*, passim.

(65) Ses éditions (1565-1566) reproduisent le titre du Livre de Genève avec pour seule modification que l'approbation de Calvin a été remplacée par celle de l'Eglise d'Ecosse : « approved and received by the Churche of Scotland ».

(66) L'édition d'Edimbourg apporte une nuance en précisant que l'exhortation du pasteur sur la tombe concernant la mort et la résurrection est conditionnelle : « s'il est présent et si on le lui demande. »

(67) Cette énumération permet de constater que cette liturgie suit à peu de choses près l'ordre des Ordonnances genevoises de 1541. L'ordre des docteurs n'est pas mentionné non plus que la visite des prisonniers. Le Livre de Genève ne prévoit rien concernant l'instruction des petits enfants, sans doute parce que l'assemblée des réfugiés anglais en comptait fort peu. Le *Livre de Discipline* compensera abondamment cette lacune.

Le Livre de Genève prévoit une fois par semaine une réunion d'études bibliques où chaque participant a le devoir de s'exprimer. B.D. conserve cette disposition.

(68) IV, 203.

(69) IV, 174.

(70) IV, 205.

(71) IV, 172.

(72) Spottiswoode affirme que B.D. fut composé par Knox d'après les exemples des Eglises réformées d'Allemagne et d'après son expérience à Genève. (Il s'agit de l'auteur de *History of the Church of Scotland*, non du co-auteur de B.D.)

(73) Cecil aux Lords de la Congrégation, VI, 53. Il semble que Cecil ait voulu suggérer aux nobles de confisquer les biens de l'Eglise au profit de l'Etat. Rappelons que Coverdale avait déjà traduit une partie de l'*Ordinatio* (in *Writings and Translations*, pp. 469-82).

(74) G. Donaldson, « The example of Denmark in the Scottish Reformation », *Scot. Hist. Rev.*, 27, 1948, pp. 57-64.

On trouvera le texte latin de l'*Ordinatio Ecclesiastica* dans E. Feddersen, *Die lateinische Kirchenordnung König Christians III von 1537* (Schr. d. Vereins f. Schleswig-Holstein-Kirchengeschichte, Reihe I, Hft 18. Kiel 1934). La traduction danoise de Palladius est publiée dans Peder Palladius, *Danske Skrifter*, ed. Lis Jacobsen, Copenhague, 1911, vol. I, pp. 159-235.

L'*Ordinatio* comporte six chapitres relatifs à la doctrine, aux cérémonies, aux écoles, à la subsistance des pasteurs et des pauvres, aux surintendants, aux livres que les pasteurs doivent posséder. Le rapprochement qu'on peut établir avec B.D. ne va guère au-delà du plan d'ensemble. En ce qui concerne les cérémonies, l'esprit de l'ordonnance est d'un luthéranisme large qui conserve beaucoup de ce que Knox appelle « dregs of papistry ».

(75) Rappelons que Miles Coverdale fut le parrain du fils de Knox, Eléazar, baptisé en novembre 58.

(76) B.D. chap. I, II, 281.

(77) B.D. chap. 2, II, 282.

(78) B.D. chap. 3, II, 283.

(79) Dans les paroisses dépourvues de pasteur compétent, la liturgie et la Bible étaient lues par le paroissien le plus apte à lire « distinctement ».

(80) B.D. chap. 4, II, 284.

(81) *Ibid.*, II, 285.

(82) B.D. chap. 7, II, 309.

(83) B.D. chap. 5, II, 289.

(84) Nous avons décrit le système éducatif du B.D. dans notre *John Knox*, pp. 332-38.

(85) B.D. chap. 5, II, 295.

(86) Publié dans le Livre de Genève puis B.C.O.

(87) B.D. chap. 9, II, 312.

(88) Cf. cette réflexion de Knox : « car combien y en a-t-il en Ecosse parmi la noblesse qui ne soient pas injustement en possession du patrimoine de l'Eglise ? » (H.R., I, 338).

(89) B.D. chap. 6, II, 304.

(90) Sur le processus d'appropriation, cf. supra, p. 22.

(91) G. Donaldson, *Scotland (James V - James VII)*, pp. 102-103, 111, 144 donne une bonne description de ses difficultés.

(92) Cf. B.D., chap. 7, II, 307-308 : « Après laquelle sentence nul n'a le droit (sa femme et sa famille exceptées) d'entretenir des rapports avec lui, fût-ce pour manger et boire, acheter ou vendre, échanger un salut ou quelques paroles, à moins que ce soit sur l'ordre ou avec la permission du Ministère en vue de sa conversion... Ses enfants, conçus ou nés après la sentence et avant qu'il se repente, ne peuvent être baptisés avant d'avoir l'âge de solliciter eux-mêmes le baptême, à moins que la mère ou ses proches amis, membres de l'Eglise, ne le présentent... »

(93) B.D., chap. 5, II, 296.

(94) B.D., chap. 4, II, 287.

(95) B.D., chap. 9, II, 316.

(96) B.D., chap. 6, II, 303.

(97) Sur ses relations épistolaires avec Cecil à propos de la politique anglo-écossaise, voir notre *John Knox*, p. 159.

(98) H.R., I, 344.

(99) La seule mesure économique prévue est un allègement fiscal pour « les pauvres travailleurs de la terre ».

(100) H.R., I, 157 : « Et d'abord nous demandons hautement, vu qu'il nous est impossible d'obtenir une juste réforme selon la Parole de Dieu, qu'il nous soit autorisé par la loi d'agir en matière de religion et de conscience, comme nous devons en répondre à Dieu. »

CHAPITRE VIII

L'AMBIGUÏTÉ DE L'ÉGLISE

Il est apparu jusqu'ici que plusieurs facteurs font fluctuer la conception de Knox. La diversité de son attitude devant l'Eglise démontre l'influence des circonstances et de ses états d'âme. Persécuté, il voit l'Eglise dans le petit nombre des élus, méprisés des puissants mais riches d'une victoire cachée à laquelle Dieu les prédestine. Cette assemblée peut se donner des institutions comme les exilés anglais de Genève, former de petits groupes quiétistes en marge du catholicisme officiel, ou être dispersée sans autre lien que la confiance en Christ et la certitude du salut. L'expérience religieuse est tout pour elle. La vie intérieure, le rapport individuel avec le sauveur considéré comme précurseur dans la souffrance plutôt que libérateur, sont le champ de cette Eglise des consciences. Peu de réminiscences de cette conception subsistent dans le *Livre de Discipline*, composé dans les mois qui amènent la victoire du protestantisme. Au lieu du petit troupeau, toute la nation semble enrôlée de gré ou de force dans les rangs de la *Kirk*. L'Anti-Eglise doit se soumettre ou se démettre ; d'ailleurs on ne lui demande pas de croire avec ferveur mais de respecter « l'ordre » et de se conformer à la morale. L'importance de la discipline fait penser à une entreprise de rénovation nationale, dans laquelle on perd de vue l'expérience du salut personnel, comme si l'Eglise avait soudain sa fin en soi. D'individuelle, la perspective s'est élargie à la collectivité, de spirituelle, elle est devenue éthique. En fait, le mot Eglise a pris un sens nouveau.

Mais ce changement correspond à un changement de situation. D'abord, Knox n'est plus le faible mais le fort, non plus isolé mais porté par un courant populaire. Son public aussi a changé, en masse, en qualité, en puissance. Ce qu'il faut lui dire de l'Eglise n'est pas ce qu'aimaient entendre les réfugiés de Francfort et de Genève. Pourtant Knox tient toujours à répéter son message. C'est pour cela qu'il est resté pasteur d'un « petit troupeau » et qu'il s'est limité au ministère de la prédication. Il y a donc une certaine contradiction entre l'Eglise de multitude qu'organise le *Livre de Discipline*, et l'Eglise où Knox se sent à l'aise. Alors que les écrits de la persécution, avec leur

insistance sur la vie intérieure, impliquent une Eglise diffuse et discrète, jamais autrement repérable que par l'association de deux ou trois convertis rassemblés au nom du Christ, l'Eglise établie en 1560 attire l'attention par sa visibilité, ses structures, son organisation et son nombre. Prophète de l'Eglise invisible ou fondateur d'une Eglise visible ? Chez Knox, les deux tendances ne s'éclipsent jamais complètement l'une l'autre, et cependant elles ne se réconcilient jamais.

I. — LES CONTRADICTIONS DE L'ÉGLISE VISIBLE

Dans la Confession de 1560 Eglise visible et invisible sont juxtaposées sans lien. L'article 16 « De l'Eglise » définit celle-ci comme « une compagnie et multitude d'hommes choisis par Dieu, qui l'adorent selon la vérité et l'embrassent par la vraie foi en Christ Jésus, seul chef de ladite Eglise qui est aussi le corps et l'épouse du Christ Jésus... Cette Eglise est invisible, connue de Dieu seul, qui seul connaît qui il a choisi, et comprend aussi bien les élus défunts, communément appelés Eglise triomphante, que les vivants en lutte contre le péché et Satan, et ceux qui vivront après eux. » L'article 18 « Des signes qui distinguent la vraie Eglise de la fausse et qui jugera de la doctrine » énumère les trois « notes » de Bucer et de Martyr, « la vraie prédication de la Parole de Dieu », « la droite administration des sacrements » et « la discipline ecclésiastique honnêtement appliquée », puis elle ajoute :

> Partout où ces signes sont visibles et persistent (le nombre des fidèles ne fût-il guère plus de deux ou trois), là se trouve indubitablement la vraie Eglise du Christ qui, selon sa promesse, est au milieu d'eux : non pas cette Eglise universelle dont nous avons parlé plus haut, mais une Eglise particulière telle qu'à Corinthe, en Galatie, à Ephèse et autres lieux où le ministère avait été implanté par Paul et qu'il appelait lui-même Eglise de Dieu. De telles Eglises, nous, habitants du royaume d'Ecosse confessant Jésus-Christ, nous reconnaissons en posséder dans nos villes, bourgades et autres lieux réformés (1).

L'œuvre de Knox ne fournit aucune indication sur la manière dont il voyait les rapports entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible. Il est évident qu'il reprit les marques auxquelles se reconnaissaient toutes les Eglises de la Réforme, en conservant la discipline spécialement appropriée aux turbulents écossais. Obsédé par les erreurs du catholicisme et tenu de faire pièce aux marques telles que la succession et l'universalité que celui-ci lui opposait, il adopta les arguments tout préparés des continentaux sans se demander si, au-delà, ne subsistaient pas des signes aussi bien fondés tels que l'amour et les miracles (2).

Or, en réagissant contre Rome de cette manière, Knox se plaçait sur le même terrain qu'elle, celui de l'Eglise visible, sans s'apercevoir de l'incompatibilité ainsi créée au sein de sa propre doctrine. Alors

que l'article 16 confesse que l'Eglise n'est connue que de Dieu, l'article 18 apprend aux hommes à la reconnaître. Certes, l'article 18 ne vise pas à établir explicitement l'identité entre l'Eglise visible et les élus dont parle l'article 16. Avant de quitter l'Angleterre, sa *Lettre à la Congrégation de Berwick* avait dit nettement que tous ne sont pas de l'Eglise, que l'on voit à l'église, utilisant pour qualifier celle-ci la métaphore très catholique du blé et de l'ivraie (3). Dès lors, les marques ne dénotent plus que la présence de l'Eglise élue sans rien révéler de sa composition, tout comme l'arbre agité annonce la présence du vent. Pourtant, en parcourant le *Livre de Discipline,* on a parfois l'impression que Knox prend l'arbre pour le vent. L'Eglise qui en émerge, la *Kirk,* avec ses pasteurs entourés d'anciens et de diacres, ses surintendants diocésains (4), son Assemblée Générale, son peuple serré au pied de la chaire de vérité et autour des sacrements, exercé à la critique et à l'autocritique, rompu à l'étude de la Bible, poussé à la pratique de la vertu, tend à se constituer en Eglise établie et possédante face à l'ancienne, à en reproduire l'autoritarisme en même temps que la prétention d'être seule vraie.

Les catholiques ne manquèrent pas de déceler cette tendance qu'ils connaissaient bien. Là où Knox vante la pureté de la *Kirk,* « car tous les autres... conservent dans leur Eglise et leur ministère quelques traces d'Antéchrist et quelques reliefs de papisterie ; mais nous, à Dieu soit toute la louange, n'avons rien dans nos Eglises qui provienne de cet Homme de péché », (5) Ninian Winzet, maître d'école de Linlithgow, relève l'héritage du passé, l'acceptation tacite d'une partie de la tradition et les contrariétés où s'enferre la nouvelle Eglise visible. Son *Livre des quatre-vingt-trois questions* (6) avait de quoi faire réfléchir une Eglise déjà sur la voie du cléricalisme. Si vous ne vous fiez pas à la tradition des hommes, pourquoi, interroge-t-il, avez-vous gardé la cérémonie du baptême à l'église avec parrain et marraine ? Pourquoi ne baptisez-vous pas dans les rivières ? Pourquoi la nappe blanche sur la table de communion ? Pourquoi prenez-vous la coupe et le vin avant le dîner et non après, comme le Christ (Question 18) ? Il y a beaucoup plus grave. Si le ministère pastoral ne repose pas sur l'onction mais sur la seule connaissance pourquoi empêchez-vous à tout prix les barons et les gentilshommes d'administrer la communion à leurs familles et à leurs serviteurs comme certains l'ont fait (Question 35) ? (7). Et si l'Eglise n'a pas d'autre autorité que celle de la Bible, qui vous a appris à appeler Père, Fils et Saint-Esprit les trois personnes de la Trinité (Question 66) ? Par quel texte réfutez-vous le baptême des adultes pratiqué par les anabaptistes (Question 68) ? (8). « De même, quel texte de l'écriture avez-vous pour admettre un nombre défini d'évangiles et d'épîtres dans le Nouveau Testament et pas plus ? Si vous alléguez le consensus universel des générations depuis le Christ, approuvé par l'autorité de l'Eglise de Dieu, comme saint Augustin le fait très clairement à ce propos, pourquoi n'admettez-vous pas que l'interprétation universelle de ladite Eglise depuis l'ascension du Christ, en matière de controverse et d'ordre, soit acceptée dans l'unité et la paix ? » (Question 69).

Ces questions ont-elles jamais effleuré Knox ? Son silence traduit-il la gêne ou l'inconscience ? Il se fût placé dans une situation plus nette s'il avait suivi jusqu'au bout le processus d'intériorisation au lieu de le combiner avec la tendance inverse. Eglise visible et invisible apparaissent dans la Confession de foi comme deux entités distinctes, la deuxième méritant seule le nom d'Eglise car elle rassemble tous les élus de Dieu, alors que la première pourrait, à la rigueur, n'en contenir aucun. L'ambiguïté et la contradiction s'insinuent lorsque Knox, sans autre justification que l'imitation des réformateurs européens, essaie de les confondre, lorsque la *Kirk* se donne pour la vraie Eglise et qu'il revient par là à une mentalité qu'il voulait dépasser. Comme chez Luther et Calvin, on constate chez lui, entre 1559 et 1565, une évolution de l'Eglise en tant qu'acte de foi à l'Eglise en tant que doctrine et organisation. Les attaques de Winzet auraient pu lui rappeler le danger d'identifier une Eglise visible donnée avec la vraie, car cette identification aboutit à retomber dans l'erreur qu'il voulait combattre.

Knox, à cette époque, n'a pas su nettement choisir entre la conception catholique et la conception protestante. Ou bien l'Eglise devait être le champ du froment et de l'ivraie, ou bien elle était l'épouse immaculée ; ou bien le lieu de rencontre des élus et des réprouvés, de l'Eglise et de l'Anti-Eglise, ou bien la société des élus. La présence simultanée et sans explication de ces deux tendances, la persistance d'une ambition hégémonique de la *Kirk* sur la nation, la survivance de traditions qui ne sont pas toutes mineures, l'affirmation d'une discipline collective contre la volonté individuelle et le droit à l'erreur, la reconstitution à longue échéance d'un clergé réformé, tous ces éléments diffus à travers la nouvelle institution participent plus du passé qu'ils ne traduisent l'évolution de la piété. Est-il possible de croire que les nobles qui repoussèrent le *Livre de Discipline,* agirent uniquement poussés par le désir de sauvegarder leurs intérêts matériels ? Certains d'entre eux ne sentaient-ils pas que le rôle revendiqué par l'Eglise visible allait à contre-courant de l'évolution ? (9). Comment alors expliquer l'attachement de Knox au passé et comment expliquer d'autre part qu'il revint à sa conception du « petit troupeau » et de l'Eglise invisible après avoir été, et même en restant dans quelque mesure, le promoteur d'une Eglise nationale et visible ?

C'est parce qu'en 1559-60 l'heure lui semble venue de concrétiser le mythe qui l'a soutenu pendant les années de la frustration et de l'abaissement. Peut-être l'Eglise visible d'Ecosse, telle qu'il se la représentait dans le *Livre de Discipline,* était-elle la réalisation la plus approchée de l'Eglise invisible à laquelle il aspirait. L'absence de lien entre les articles 16 et 18 de la Confession de foi, qui laisse supposer comme allant de soi l'identité de l'Eglise visible et de l'invisible, semblerait témoigner en faveur de cette supposition : pourquoi Knox aurait-il expliqué ce qu'il tenait pour évident ? Mais il faut remarquer que le mythe de l'Eglise élue et souffrante, mythe surtout défensif qui lui permettait de supporter l'agression, ne compensait pas complète-

ment la frustration d'avoir été chassé de la société des puissants. Ce qu'il lui fallait, ce n'était pas seulement trouver une nouvelle société d'intégration ; il fallait aussi que l'ancienne s'avouât coupable — ce qui justifie la phase agressive « réformatrice » — et il fallait encore qu'elle le réintégrât comme elle eût dû le recevoir autrefois : les souvenirs qui flottent sur la *Kirk* prouvent que l'inconscient a de la mémoire. En conservant certains traits de l'Eglise de ses origines, cette marâtre qui ne voulait pas l'aimer, tout en l'embellissant selon son cœur, Knox cherchait à en faire une mère, celle qu'il n'avait cessé d'appeler et qu'au fond elle n'avait cessé d'être. L'institution d'une Eglise visible ne peut se justifier autrement que par cet essai de synthèse inspiré par la nostalgie de ce qu'aurait pu être le passé. Il échoua et de plus Knox s'aperçut que le mythe, réalisé, cesse d'être satisfaisant, non seulement parce qu'il ne se réalise qu'en partie, mais parce que seul l'irréalisé console. Le « petit troupeau » dont il rêve à la fin de ses jours n'est pas celui de ses fidèles amis qu'il pouvait rassembler à Edimbourg ou à St-Andrews, mais la congrégation anglaise de Genève, à présent dispersée et hors d'atteinte : imaginable mais invisible.

II. — L'ÉGLISE INVISIBLE

Il faut peut-être souligner que c'est sous l'effet des revers que Knox développe le thème de l'Eglise invisible. Lorsqu'il prêche son sermon sur Esaïe 26, le 19 août 1565 à Edimbourg, il a le sentiment que va s'abattre le danger contre lequel, depuis longtemps, il mettait en garde les nobles protestants : en juillet, Marie avait épousé un catholique, Henry Stuart, Lord Darnley, dont on pouvait craindre qu'il mît en cause les acquisitions de la Réforme (10). Darnley assistait au sermon pour rassurer l'opinion protestante dont les chefs se révoltaient déjà. Le prédicateur l'irrita ; Knox avait cité Esaïe 3 : 12 « mon peuple a pour oppresseurs des enfants et des femmes dominent sur lui. » Il avait soutenu sa thèse habituelle que Dieu requiert du roi la connaissance de sa volonté révélée par sa Parole, et « que les rois n'ont pas le pouvoir absolu de faire ce qui leur plaît ; mais leur pouvoir est limité par la Parole de Dieu » (11). Il y avait autre chose. Loin d'appeler à l'insurrection, Knox représentait l'Eglise comme le troupeau mené à la boucherie, et il lui conseillait de tendre le cou ! Cette attitude de résignation assez inattendue, cette pose de martyr avant même que le pouvoir ait soulevé la question religieuse, l'air de lever les yeux au ciel au moment où les nobles prenaient la campagne, en laissant entendre que la reine était un tyran, tout cela pouvait passer pour l'hypocrisie la plus insidieuse et heurter un jeune roi qui, pour l'instant, ne cherchait qu'à rester roi. Le soir même, Knox reçut l'interdiction de prêcher à Edimbourg pendant le séjour de leurs majestés. Il rédigea son sermon le 31 août ou le 1er septembre « pour montrer à ceux que Satan n'a pas totalement aveuglés quels menus prétextes on cherche aujourd'hui à une grande indignation » (12).

Nous ne soupçonnons pas Knox, quant à nous, d'avoir voulu jouer consciemment les martyrs pour émouvoir l'opinion davantage et nous ne doutons pas de la sincérité de la préface à son sermon, dans laquelle il explique qu'en prêchant il ne consulte ni la chair ni le sang. Il croyait l'Eglise à la veille d'une ère de persécutions, prêtant à Marie et à Darnley des intentions plus noires que nous ne leur en avons découvert. Quand il rédigea son sermon, leurs troupes harcelaient les rebelles et les canons du château bombardaient ceux qui s'étaient réfugiés dans la capitale, sous les yeux d'une population assez indifférente. Knox concluait en ces mots : « Seigneur, entre tes mains je remets mon esprit ; car le terrible grondement des canons et le bruit des armes transpercent mon cœur si profondément que mon âme a soif de s'en aller... Aie pitié de ton troupeau, ô Seigneur, et selon ton bon plaisir mets un terme à ma misère » (13). Il faut relire le sermon à la lumière de ces lignes. Le thème en est l'attitude de l'Eglise devant l'adversité, ce qui dénote déjà une lecture tendancieuse d'Esaïe. Alors que celui-ci annonce les maux destinés aux méchants, on a rapidement l'impression que Knox annonce les malheurs réservés à l'Eglise. C'est parce que, comme en des circonstances analogues, l'appréhension d'un danger mobilise ses défenses habituelles, au premier rang desquelles figure l'anticipation des revers (14). L'Eglise va être humiliée, elle doit se préparer au pire. Toutes les promesses divines n'annulent pas ce sombre pressentiment. Alors que le chapitre d'Esaïe constitue un hymne de joie des rachetés, Knox au contraire les prépare au malheur. C'est que les rachetés de Knox ont la conscience moins paisible que ceux d'Esaïe. Ils éprouvent le besoin de s'accuser et de s'humilier. « Si ces calamités, dis-je, fondent sur nous... accusons-nous et condamnons-nous nous-mêmes comme seuls responsables de nos misères » (15). Aussi Knox croit-il percevoir dans les versets 13, 17 et 18 l'écho d'une lamentation masochiste. Il attribue à l'auteur sacré des réactions et des sentiments caractéristiques de lui-même. Il le montre « redoutant ces horribles malheurs », alors que le texte parle de tressaillements de joie, et « emporté par la violence de la tempête, sans plus résister », alors que c'est lui qui aspire à la mort (16). Toutefois le mythe consolateur s'ébauche. La prophétie d'Esaïe sur les crimes des habitants de la terre lui fournit, avec l'annonce de la vengeance, une satisfaction qui double celle qu'il a déjà de se compter parmi les rachetés. Les grands thèmes consolateurs, celui de l'Eglise prédestinée et celui de l'Eglise souffrante, s'entrecroisent pour former une image de l'Eglise qui le garantit contre l'humiliation.

D'où la qualité de plus en plus immatérielle de l'Eglise qu'il décrit. D'abord la description se resserre autour d'un cercle de plus en plus restreint et de moins en moins perceptible ; voici comment Knox situe le prophète :

> ... comprenons que le prophète avait à faire à diverses espèces d'hommes. Il avait à faire aux ennemis jurés et manifestes du peuple de Dieu, les Chaldéens et les Babyloniens : tout comme ceux qui professent le Christ Jésus ont à faire aux Turcs et aux

> Sarrazins. Il avait à faire à la postérité d'Abraham dont il y avait trois sortes. Les dix tribus, toutes dégénérées du vrai culte et corrompues par l'idolâtrie, comme le sont aujourd'hui nos papistes pestilentiels en tous royaumes et nations. Restait seulement la tribu de Juda et Jérusalem, où la forme de la vraie religion était respectée, la loi enseignée et les commandements de Dieu pratiqués extérieurement. Pourtant il y avait dans ce corps (je veux dire au sein de l'Eglise visible), un grand nombre d'hypocrites comme aujourd'hui parmi nous qui professons le Seigneur Jésus et qui avons renié le papisme... Toutefois enfin il y avait quelques fidèles, épis épars opprimés et cachés parmi la balle (17).

A ce stade, Knox reproduit encore les deux définitions de la Confession de foi : d'une part l'Eglise visible, qui correspond explicitement à la *Kirk,* et de l'autre les épis épars et cachés, donc invisibles, auxquels il réserve, une page plus bas, le nom d'Eglise affligée (18). A une différence près cependant : c'est que l'Eglise visible n'est pas, finalement, l'Eglise. Alors que la Confession juxtapose simplement les deux conceptions, ici Knox en vient à dire qu'une seule de ces Eglises est l'épouse du Christ : l'Eglise souffrante qui est aussi prédestinée. Il réintroduit ainsi ses grands thèmes et notamment celui de la souffrance ou de la « passion » de l'Eglise en laquelle il voit un signe d'authenticité étrangement absent des *notae* officielles.

La suite du sermon rend abondamment clair qu'il ne parle d'Eglise que pour désigner cette communauté éparse, cachée et souffrante. D'elle il écrit d'abord, avec la ferveur caractéristique des jours de l'épreuve, qu'elle est prédestinée :

> Ne croyons pas que notre Dieu a moins d'amour pour son Eglise aujourd'hui qu'au commencement : ... comme en Jésus Christ il a choisi son Eglise avant le commencement des âges ainsi, par lui, il veut la maintenir et préserver jusqu'à la fin. Oui, il apaisera les orages et il ouvrira la bouche de la terre pour recevoir les flots tumultueux et les eaux déchaînées vomies par le dragon pour noyer et emporter la femme, l'épouse de Jésus-Christ, dont Dieu, pour l'amour de son nom, sera protecteur à jamais (19).

Les fidèles chassés par le dragon et dispersés parmi la balle, voilà l'Eglise véritable, l'Epouse élue avant le commencement des âges. La condition de l'Eglise est d'être méprisée et souffrante (20).

> ... il nous faut considérer quel a été très communément et quel sera la condition de l'Eglise de Dieu ; à savoir qu'elle n'est pas seulement haïe, raillée et méprisée, mais encore exposée, pour ainsi dire, comme une proie à la fureur des méchants ; en sorte que « le sang des enfants de Dieu est répandu comme de l'eau sur la terre ». Il nous est profitable, encore que déplaisant

> à la chair, de bien comprendre cela, de peur que, devant les cruels traitements infliges aux serviteurs de Dieu, nous soyons tentes de meconnaitre l'Epouse de Jesus-Christ, vu qu'elle n'est point traitee en ce monde ingrat comme le merite la conduite juste et droite des enfants de Dieu (21).

Le sermon sur Esaïe 26 revient donc aux thèmes antérieurs à 1560 et renoue avec les écrits de l'exil. Une situation analogue — la perspective d'un danger reel ou imaginaire — a provoqué les mêmes reflexes. Quand l'Eglise visible dont il a vanté la pureté apparaît menacee, Knox se replie sur une conception d'Eglise irreductible et indestructible : dépourvue de structures matérielles et d'institutions du fait de sa dispersion, cachee au sein de l'Eglise visible sauf pour Dieu et les persecuteurs, elle n'a pas de forme extérieure et se referme sur la promesse de salut avec une ferveur quiétiste. Interprétant le verset 20, « Va, mon peuple, entre dans ta chambre », il pense que cette chambre figure la promesse infaillible « à laquelle le peuple de Dieu a l'ordre de recourir, bien plus, dans laquelle il a l'ordre de s'enfermer aux heures de très grande adversite » (22). Ceci contraste avec ses proclamations de 1559 justifiant le recours au « glaive de la juste defense ». L'insistance sur l'interiorité y gagne du poids. Dans ce repliement intérieur, l'Eglise affermit et approfondit son acte de foi. Il est facile, aux jours prospères, de se croire le peuple de Dieu ; mais lorsque celui-ci paraît absent, garder cette assurance et continuer à lui faire confiance procède de l'Esprit. Knox rejoint ici la position prise dans l'*Exposition* sur le Psaume 6. L'Eglise se fonde sur l'acte de confiance, vécu au sein de l'épreuve comme une negation de celle-ci. On est de l'Eglise quand on accomplit cet acte. Au premier plan se dégage la relation de l'individu à Dieu, tandis que le rôle de la communauté s'estompe, celle-ci n'étant que la somme de cas individuels partageant, de près ou à distance, une expérience commune essentielle.

L'acte de foi est donc la seule institution de l'Eglise, au sens actif comme au sens matériel. Si l'Eglise doit devenir visible — car Knox dit qu'elle est cachee — ce n'est pas nécessairement sous la forme d'une institution concrète. Pourtant il serait faux de croire qu'à l'époque du sermon sur Esaïe Knox a renié ce qu'il a dit de l'Eglise visible. Même reçus par des hypocrites, la prédication du pur évangile et les sacrements denotent la présence de l'Eglise. Il ne saurait être question de répudier la *Kirk* sous prétexte qu'elle contient un certain nombre d'hypocrites qui ne sont pas de l'Eglise. Celle-ci, invisible, reste présente en elle. Il est impensable pour Knox, bien qu'il ne le précise nulle part, qu'un membre de l'Eglise invisible puisse vivre et adorer ailleurs que dans l'Eglise visible, qui lui assure sa nourriture spirituelle par la prédication et les sacrements. S'il est d'accord avec Calvin pour constater qu'il peut y avoir beaucoup de loups dans l'Eglise, il ne dit jamais qu'il peut y avoir beaucoup de brebis hors d'elle (23). L'*Ordre d'Excommunication*, rédigé entre le 28 juin 1563 et le 25 juin 1567, démontre bien la persistance de la conception de l'Eglise en tant que

communauté organique et visible. On ne peut donc pas affirmer que le sermon sur Esaïe 26 franchisse le pas qui mènerait Knox à une position quiétiste ou spirituelle. Il ne dissocie pas l'Eglise invisible de l'institution visible, qui n'est pas l'Eglise mais qui la contient.

La *Réponse au Jésuite Tyrie* est le dernier des grands écrits de Knox et celui où il explicite le plus sa notion d'Eglise. Imprimée en juillet 1572, elle fut composée entre septembre 1566 et août 1568 (24) et publiée pour armer l'Eglise contre la propagande adverse. Quand elle sortit de presse, son auteur, banni d'Edimbourg avec ses amis politiques, était réfugié depuis un an à St-Andrews ; l'Ecosse était installée dans la guerre civile entre partisans de la reine et partisans du roi ; les gens de la reine occupaient la capitale ; l'un d'eux, l'évêque de Galloway (25), prêchait à St-Giles dans la chaire de Knox. La préface date visiblement de ce dernier exil du réformateur. Elle porte les marques de la crise où une situation périlleuse du protestantisme ne manque pas de le jeter. A ses yeux, en effet, l'heure apparaît grave : son « troupeau d'Edimbourg » est dispersé et subit « presque autant de malheurs que les fidèles après la persécution d'Etienne » (26). Comme en 1565 dans une situation analogue, il réagit à l'échec par un pessimisme prophétique qui voit le petit troupeau déjà livré à ses persécuteurs, et par le désir d'être retiré du combat. Il exprime dès la première ligne son souhait de quitter la vie, « à présent fatigué du monde et attendant chaque jour la dissolution de mon tabernacle terrestre » (27). Il dit même qu'il l'a déjà quittée. « J'ai souhaité le bon soir au monde et à tous ses tracas » (28). A cette préface il a ajouté une prière composée le 12 mars 1566, trois jours après l'assassinat de Riccio, lorsque la reine eut retourné la situation contre les conspirateurs amis de Knox et juste avant que lui-même ne quittât Edimbourg. Le ton est identique : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit, et mets un terme, selon ton bon plaisir, à ma misérable vie » (29). « A toi donc, ô Seigneur, je remets mon esprit ; car j'ai soif d'être détaché de ce corps de péché, assuré que je suis de ressusciter en gloire » (30). Enfin, la postface à la *Réponse,* écrite le 12 juillet 1572, s'achève par un adieu empreint de la même lassitude : « Je salue de tout cœur et prends congé de tous les fidèles des deux royaumes ; demandant vivement l'assistance de leurs prières afin que, sans scandale notoire pour l'Evangile de Jésus-Christ, j'achève mon combat : car comme le monde est las de moi, de même je suis las du monde » (31).

Si l'on se reporte au *Sermon sur Esaïe 26,* écrit six mois plus tôt que la prière citée, on est frappé par l'analogie des termes et celle des situations. Dans tous les cas, le désir de « dissolution » exprime bien la tentation de fuite devant une situation d'infériorité insurmontable ; dans tous ces cas Knox a dû abandonner sa chaire d'Edimbourg : l'Eglise qui fuit au désert, c'est lui. Car sans minimiser les conséquences que pouvait avoir sur le protestantisme une victoire en force de la reine, il est impossible d'admettre la comparaison que Knox établit entre l'Eglise d'Ecosse et celle de Jérusalem à la mort d'Etienne.

Par contre, la comparaison se rapproche considérablement de la vérité si on limite l'Eglise à Knox et à ses fidèles partisans momentanément contraints au silence et à l'exil. Knox parle alors de l'Eglise persécutée parce que lui-même est persécuté. Il y a là une projection subjective qui invite à entendre de façon critique son enseignement sur l'Eglise et à se demander si la notion d'Eglise garde encore un sens en dehors d'elle. En tout cas elle découvre une situation prédogmatique qui amène le théologien à projeter inconsciemment ses aspirations dans le dogme et à récupérer par lui ce qu'il perd dans la réalité.

Knox sentait approcher la mort lorsqu'il publia sa *Réponse.* Il « prend congé » de l'Angleterre et de l'Ecosse, et pour cette raison on peut considérer ce traité comme une sorte de bilan et de testament spirituel. La lettre que James Tyrie adresse à son frère David est une assez courte exhortation conçue pour ramener celui-ci à la religion catholique, la seule pratiquée par l'Eglise depuis l'origine, comme il ressort d'Esaïe 60 : 12 : « la nation et le royaume qui ne te serviront pas périront. » Or, pour servir l'Eglise, il faut la voir, car l'Eglise dont parle le prophète en Esaïe 2 est visible. Montrez-nous, demande Tyrie aux protestants, où était « votre Eglise invisible d'Ecosse » il y a mille ans. Si vous ne pouvez dire en quel endroit du monde elle était, il s'ensuit nécessairement que ce n'est pas une Eglise (32). Il vous faut donc prouver que votre « évangile nouvellement inventé » descend en bonne et légitime succession du Christ et des Apôtres, comme c'est le cas de l'Eglise romaine, garante de la continuité doctrinale et de l'universalité. D'ailleurs, s'il n'y avait pas d'autre argument en faveur de cette Eglise, les divergences entre les Eglises allemandes, dont chacune professe la vraie Parole de Dieu, suffiraient à discréditer celles-ci.

Suivant l'usage, Knox répond en reprenant les arguments de Tyrie dans l'ordre de sa lettre. Malgré quelques répétitions dues à ce procédé, son argumentation se développe avec clarté et s'attaque, au-delà des termes de la lettre, aux fondements de l'ecclésiologie romaine. Il admet avec son adversaire qu'il n'y a pas de salut hors de l'Eglise pour poser aussitôt la question : de quelle Eglise s'agit-il ? Dans une première série d'arguments, laissant de côté les objections de Tyrie, il lance une contre-offensive visant à détruire la prétention de Rome à passer pour la seule véritable Eglise : il faudrait, pour établir le bien-fondé de cette prétention, prouver que les promesses faites à Jérusalem ont été transférées à Rome, et ceci acquis, montrer que celle-ci n'est pas déchue de l'alliance à cause de son infidélité. Or la fidélité se manifeste par la sincérité de la foi définie comme un assentiment du cœur, mû par l'Esprit, à la promesse de grâce faite en Jésus-Christ ; par la pureté de la religion, que Dieu n'agrée que si elle a la garantie de sa Parole ; par la sainteté, seul témoignage de régénération, sans laquelle la catholicité, c'est-à-dire l'universalité de l'Eglise serait vide de sens, vu que rien n'est plus catholique que le mal. Enfin, revenant à Esaïe 60 : 12, Knox situe le passage dans son contexte et pose le problème de la localisation de l'Eglise tel que Rome le formule : si l'Eglise est

romaine, que sont devenus les fidèles antérieurs à la fondation de Rome ? Ce qui le ramène à sa première question : où est-il écrit que Jérusalem est dépossédée de la promesse au bénéfice de Rome ?

Une seconde série d'arguments répond directement aux objections du jésuite qui accuse l'Eglise d'Ecosse d'être nouvelle, invisible, illégitime, car coupée de la succession apostolique, et partagée par ses divergences — ici Tyrie pense au protestantisme en général — à l'inverse du catholicisme uni autour de sa Tradition. Le Psaume 73, utilisé par le catholique pour insinuer que les succès de la Réforme annoncent l'imminence du courroux divin, sert à Knox pour prouver, au contraire, avec exemples historiques à l'appui, que c'est la papauté qui porte la marque de la Bête. La comparaison des arguments respectifs révèle deux tendances inconciliables que nous connaissons depuis longtemps. Celle de Tyrie met l'accent sur l'objet ; celle de Knox, avec des nuances qu'il faut relever, met l'accent sur le sujet. Sont ici en présence deux façons de sentir l'Eglise. Chacun exprime à coup d'exégèse ce qu'il sent indispensable à son bien, toutes les impulsions qui affleurent à la conscience de ces deux types d'hommes, et que celle-ci traduit en langage théologique, composant deux types différents de bonheur. Les deux conceptions de l'Eglise qui les symbolisent correspondent à deux psychismes que nous saisissons ici dans leurs dynamismes extériorisant et intériorisant.

Pour Tyrie, l'Eglise est une société visible, localisable, que l'on peut désigner. On l'identifie grâce à des signes matériels : uniformité dans le temps et l'espace, continuité de ses institutions et de son ministère. Pour Knox aussi, l'Eglise est visible, mais d'une autre manière.

> Et d'abord nous voulons prier l'auteur, dans sa prochaine réponse, de nous signifier ce qu'il appelle l'Eglise invisible d'Ecosse, vu que le pays et les gens qui le peuplent sont perceptibles aux sens de tous ceux qui veulent bien regarder. Davantage, la doctrine qui nous est enseignée est si manifeste que les ennemis eux-mêmes ont toute liberté de l'entendre et d'en juger. Enfin, l'administration des sacrements dans nos églises est si ouverte à tous, que nul ne peut justement se plaindre d'être privé de voir ou d'entendre. L'auteur peut donc se complaire à son gré dans sa propre vanité ; nous ne craignons pas d'affirmer que l'Eglise de Dieu aujourd'hui en Ecosse est aussi visible qu'elle le fut jamais à Jérusalem, après l'ascension du Christ, ou en Samarie, une fois que celle-ci eut reçu l'Evangile. Bien plus, nous affirmons encore que la vraie Eglise de Jésus-Christ est aussi visible, plus, aussi belle dans ses ornements aujourd'hui dans le royaume d'Ecosse qu'elle le fut jamais à Corinthe, en Galatie, à Philippes, que dis-je, même à Rome, du temps que certains des Apôtres dirigeaient ces Eglises ou que saint Paul les saluait dans ses épîtres (33).

C'est dire que Knox, au départ, ne revient pas sur sa conception de la *Kirk*. Bien que tout ce qu'il en dit dans sa *Réponse* tienne dans la citation précédente, nous savons par sa lettre du 5 août 1572 à l'Assemblée Générale que l'Eglise visible reste au premier plan de ses soucis ; que le désir d'évasion et le déclin de l'âge qui l'acheminent vers l'invisible, n'éclipsent pas le réel même à l'heure où il se rapproche de l'au-delà. L'Eglise d'Ecosse est « l'Eglise du Christ dans ce royaume. » Il le dit à Tyrie et l'écrit à l'Assemblée Générale. Devant celle-ci il entre dans des détails qui ne laissent aucun doute sur ce qu'il entend par Eglise. Préserver celle-ci de la tutelle des universités, demander aux pasteurs de jurer fidélité au roi, veiller à l'intégrité du patrimoine de l'Eglise, à la compétence des évêques, au pourvoi des bénéfices, prévenir la convoitise de l'Etat sur les terres ecclésiastiques, appeler les évêques à rendre compte de leurs revenus une fois l'an, définir la juridiction de la *Kirk,* remédier à l'hérésie, toutes ces préoccupations sont bien celles de l'auteur du *Livre de Discipline* et ramènent au plan concret, quotidien, où agissent les fondateurs d'une certaine société (34). On comprend donc qu'un observateur extérieur comme Tyrie pense assister à une reconstitution ou à une imitation de l'Eglise mère, à l'édification d'une société concurrente fondée sur des critères de visibilité analogues. Dans la mesure où Knox se réclame des sens pour constater l'existence de la *Kirk,* il faut admettre que celle-ci apparaît comme une fondation nouvelle, jusqu'alors inconnue, comme le remarque Tyrie.

Pour répondre au reproche de nouveauté, il est donc amené à opérer un glissement en direction de l'Eglise invisible, et qui consiste à dire que l'âge de l'Eglise n'est pas l'âge des institutions mais celui de la foi. Celle-ci naquit le jour où Dieu promit à Eve une descendance qui écraserait la tête du serpent. Dieu renouvela sa promesse à Abraham. « En ta postérité toutes les nations de la terre seront bénies. » Oserait-on soutenir que la foi d'Abraham était nouvelle ? Quand il sortit de Chaldée, les peuples autour de lui croyaient avoir de bonnes et anciennes religions ; mais peut-on prétendre que l'Eglise rassemblée dans sa maison était une Eglise nouvelle ? La multitude et l'universalité du paganisme, bien qu'ayant pour elles l'ancienneté, faisaient-elles de cette Eglise une Eglise récente ? « La vraie foi ne se mesure pas à partir de l'erreur des hommes mais à partir de la parole et de la promesse que croient les fidèles » (35). Mesurée ainsi, la foi des papistes apparaîtrait sur bien des points beaucoup plus récente que celle des réformés. Dans l'Eglise d'Ecosse, au contraire, la Parole retentit dans sa pureté originelle. « Et donc nous disons que notre Eglise n'est pas nouvellement fondée... mais que c'est une partie de cette sainte Eglise universelle fondée sur la doctrine des prophètes et des apôtres ; ayant la même ancienneté que l'Eglise des apôtres, concernant la doctrine, les prières, l'administration des sacrements et tous autres points requis d'une Eglise particulière » (36). Peu importe donc ce qu'ont cru les papistes au cours des siècles derniers. « Car si une erreur généralisée et un culte idolâtre pratiqué par une multitude avaient eu la force de prévaloir contre la vérité

de Dieu pure et simple, et contre le culte prescrit dans sa parole, alors le prophète Elie eût été en bien mauvaise posture, qui seul s'opposa au roi, à son conseil, à ses prophètes, à ses prêtres et à son peuple, et les accusa en termes sans équivoque d'avoir renoncé à Dieu, à son vrai culte et à l'obéissance à sa loi... » (37).

On voit maintenant en quoi la démarche de Knox s'oppose radicalement à celle de Tyrie. Celui-ci part de l'Eglise existante, du corps visible, pour remonter ensuite à l'origine, à la tête invisible. Pour lui, l'Eglise qui se présente aux yeux avec sa succession ininterrompue de pasteurs, est celle que le Christ a instituée et qui subsiste depuis lors telle quelle. Chez Knox, la démarche est inverse. Non seulement il se détourne de l'Eglise de Rome mais encore il n'en cherche pas d'autre. Ce qu'il cherche, c'est l'acte de foi en la promesse, en Christ. En dehors de cet acte l'Eglise n'est pas localisable dans telle ou telle communauté religieuse.

> Notre maître Jésus-Christ ne nous fixe aucun lieu déterminé où nous serons assurés de sa présence ; mais, nous interdisant plutôt d'observer les lieux, il nous renvoie à sa présence spirituelle en disant : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, là je suis au milieu d'eux. » Et à un autre endroit : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » Etant fondés sur ces promesses, nous avons l'espoir, par Jésus-Christ, d'avoir dans nos assemblées la présence favorable de Jésus-Christ tant dans sa Parole que dans ses saints sacrements. Car en son nom nous nous assemblons ; par lui seul nous invoquons Dieu notre Père ; et par lui seul nous sommes assurés, par la puissance de son Saint-Esprit, d'être exaucés quand nous prions selon sa volonté (38).

La présence divine ne se laisse pas enfermer dans une institution. C'est là une tentation païenne qui aboutit à l'extérioriser, à l'objectiver, alors que Knox cherche à l'intérioriser dans le cœur du sujet. C'est pourquoi il dit que l'Eglise n'est pas à tel ou tel endroit mais dans la foi en Christ. C'est de lui qu'il faut partir pour découvrir son corps et non du corps pour le découvrir lui.

> De cette partie de sa lettre et de ce qui précède il ressort aisément que l'auteur ne veut admettre aucune Eglise comme la vraie Eglise de Jésus-Christ si elle ne peut exciper de sa légitime succession depuis le temps de Jésus-Christ ; et à condition que ses docteurs s'accordent sur la doctrine et ne diffèrent les uns d'avec les autres sur aucun point. Nous répondons que si l'Epouse immaculée de Jésus-Christ était liée à ces deux extrémités, sa servitude serait des plus terribles ; mais parce que nous trouvons notre maître Jésus-Christ mieux disposé que maître Tyrie envers sa pauvre Eglise, nous sommes résolus à demeurer dans cette liberté à laquelle notre Chef et souverain seigneur nous a appelés.

> Nous trouvons qu'il n'envoie pas son Eglise affligée rechercher une succession de personnes avant de la recevoir mais avec toute douceur il appelle à lui ses brebis, disant : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai le repos. » Et aussi : « Tous ceux que le Père me donne viendront à moi : et celui qui vient à moi je ne le chasserai pas. »
>
> ... Pourtant, de peur que l'auteur ou un autre ne se croie raillé plutôt que réfuté, nous ajoutons que nous sommes à même de prouver que la succession de notre Eglise descend directement et légitimement des apôtres. Et la raison en est que, dans nos Eglises, nous n'admettons ni doctrine, ni rites, ni cérémonies que dans leurs écrits nous ne trouvions autorisés (39).

Pour Tyrie, il faut être assuré de l'Eglise avant d'être sûr qu'on se réunit au nom du Christ. Knox inverse l'ordre et affirme qu'on n'est assuré de l'Eglise que là où l'on se réunit au nom du Christ (40). C'est dans la fidélité au Christ qu'il faut chercher l'Eglise, même si, comme au temps d'Elie, elle paraît invisible ou défigurée (41).

Cette attitude conduit Knox à s'opposer vigoureusement à la conception de la visibilité selon le jésuite. Tyrie ne veut reconnaître d'Eglise qui n'ait été visible en tous temps et ne puisse amener la preuve d'une succession de personnes et de continuité doctrinale. Or, objecte Knox,

> Si maître Tyrie ne rétracte pas son affirmation, il lui faudra rectifier son credo. Et là où jusqu'ici nous disions partout *Credo sanctam Ecclesiam,* etc., il devra dire *Video sanctam Ecclesiam.* Car si, sur terre, il n'y a d'Eglise que de visible et de reconnaissable à certains signes extérieurs, alors il nous serait vain et superflu de dire Je crois la sainte Eglise universelle, mais avec confiance nous pourrions affirmer Je vois la sainte Eglise. Si maître Tyrie répond : « nous pouvons voir et croire à la fois, et la vue peut fortifier notre foi, car Thomas vit les plaies aux mains, aux pieds et au flanc de Jésus-Christ, et il crut ; de même nous pouvons voir l'Eglise et croire. » Concédons-le à maître Tyrie ; son argument n'y gagne rien ; car la question n'est pas : pouvons-nous appréhender ce que nous devons croire, mais, ne devons-nous pas croire les choses qui parfois sont loin de tomber sous les sens extérieurs ? Maître Tyrie ne veut reconnaître d'autre Eglise que celle qui a été et demeure visible. Nous, au contraire, nous reconnaissons et révérons l'Epouse du Christ Jésus, tantôt exilée loin du monde, tantôt recevant les ailes d'un aigle pour fuir au désert, où par Dieu et non par l'homme elle a sa place préparée (42).

Est-ce à dire que la *Kirk* et les communautés protestantes d'Europe, institutions visibles, doivent renoncer à leur titre d'Eglise ? Oui, si elles le fondent sur des critères de visibilité analogues à ceux de l'Eglise romaine, car ils n'établissent pas l'existence de l'Eglise, qui

découle de la présence spirituelle du Christ. Les adversaires de Knox, eux, quand ils ne l'accusent pas de créer une nouvelle Eglise à côté de l'ancienne, s'en prennent à sa notion d'Eglise invisible. Pour eux, invisible est synonyme d'immatériel, de spirituel pris dans son sens physique. Ils feignent alors de croire l'Eglise irréelle, désincarnée, et refusent d'établir un rapport avec l'Esprit (43). Ils ne vont même pas jusqu'à admettre que l'Esprit puisse souffler en dehors de l'Eglise visible, car pour qu'il souffle, il faut selon eux qu'il y ait l'Eglise visible. Pour Knox au contraire, il y a l'Eglise là où, par l'Esprit, Dieu parle et est entendu, et cela au moyen de la pure prédication de sa Parole et de la droite administration de ses sacrements. Voilà en quoi l'Eglise est visible. Parole et sacrements suffisent à Knox pour détecter la présence de l'Eglise universelle dans les Eglises particulières, Dieu seul connaissant les véritables élus qui sont en elles (44). Quant à l'unité de l'Eglise, elle ne réside pas dans l'uniformité, car cette unité-là peut exister dans l'erreur. « Il n'y a pas uniformité en toutes cérémonies ; de plus, des divergences se font jour sur certains points de doctrine ; malgré cela nous ne voulons pas troubler la concorde fraternelle, pourvu que nous soyons d'accord sur les principaux chefs. Nous appelons ainsi les points de doctrine sans la confession et la reconnaissance desquels il n'y aurait pas d'Eglise » (45). Cette Eglise-là ne se reconnaît pas seulement par les sens. Bien que ceux-ci puissent constater le fait de la prédication et des sacrements, seul l'Esprit peut en attester la pureté et la vérité, l'Esprit de Dieu parlant directement à l'instance la plus élevée de la conscience.

Malgré la clarté de ses affirmations, on peut reprocher à la *Réponse* son manque de netteté d'ensemble. Sont appelées Eglises particulières des communautés, visibles ou cachées, formant parties d'un tout, l'Eglise, qu'unit l'accord sur les principaux chefs. Lue à la lumière de ses déclarations antérieures, elle surprend par son absence de référence à l'élection et par l'ambiguïté qui plane encore sur le sens du mot. Il semble que la *Kirk* englobe bons et méchants, quoique le témoignage indirect de Winzet (46) suggère que les seconds sont exclus. Ceux-ci se limitent-ils aux papistes obstinés et aux excommuniés ? (47). Ou bien comprennent-ils aussi les hypocrites plus prudents dont Dieu seul connaît la condamnation ? L'impuissance humaine à discerner les élus des réprouvés rend assez illusoire l'effort de définition. Les marques que constituent la prédication et les sacrements visibles de tous, requièrent elles-mêmes l'interprétation de l'Esprit dans les cœurs : Knox n'attend pas que les papistes les reconnaissent tant que dure leur endurcissement, encore qu'il les brandisse sous leurs yeux. C'est dire que la visibilité de l'Eglise n'apparaît aux sens qu'après avoir touché l'esprit. Elle s'impose de l''intérieur, non de l'extérieur, et c'est le sujet qui juge en dernier ressort de l'objet insaisissable et indéfinissable.

Chez Tyrie, au contraire, l'objet tangible et définissable s'impose de l'extérieur au sujet dont le rôle se borne à acquiescer. Pour lui, l'Eglise apparaît localisable et localisée grâce à ses institutions et à sa

succession de pasteurs, garantes de la présence divine, et en dehors desquelles Dieu ne parle pas. Lorsque Knox prétend que le Christ appelle ses brebis sans exiger d'elles une reconnaissance préalable de l'Eglise, Tyrie réplique :

> Vous dites que le Christ appelle tous les hommes à lui ; mais il est bien certain qu'il ne les appelle pas autrement que par ses pasteurs et ministres, instruments spécifiques de cet appel, qu'il a institués comme le sûr chemin par lequel nous devons aller à lui, selon qu'il dit : celui qui vous entend m'entend, et celui qui vous méprise me méprise (48).

Aussi, quand Knox parle de succession spirituelle consistant dans la fidélité à l'enseignement des apôtres, Tyrie lui reproche de se moquer du monde « car il tient pour proposition sûre et acquise ce qui fait l'objet essentiel de la controverse, sans répondre, comme on le lui demandait, par quel moyen il a reçu la doctrine des apôtres » (49). Pour le catholique, la Parole ne peut toucher le cœur du croyant que transmise par la médiation de l'Eglise, détentrice et interprète de la vérité. Le protestant, lui, n'a plus que le Texte entre lui et Dieu ; par là, il a détruit définitivement une certaine notion d'Eglise. Il s'est privé de garde-fou pour courir le risque de l'interprétation solitaire ; car même entendue dans la communauté, la Parole sollicite un engagement que le sujet prend seul sous le seul regard du Dieu intérieur. De cette confrontation directe il ressort avec un sens critique affiné et la conscience individuelle élargie. Son Eglise n'est plus alors qu'une communauté d'individus seuls mais conscients.

Les positions de Tyrie et de Knox représentent en réalité deux états différents de la conscience. L'horreur que le jésuite éprouve pour la multiplicité des sectes allemandes est si profonde qu'elle suffirait, dit-il, à le retenir au sein de l'Eglise romaine. N'est-il pas frappant qu'il avance comme argument ultime un argument d'ordre psychologique ? L'Eglise telle qu'il la conçoit lui offre une sécurité, inefficace pour Knox, qui cherche à fonder son « assurance » sur l'Ecriture. On peut se demander si, en s'affranchissant de l'autorité de l'Eglise médiatrice, il n'a pas fait entrer la notion d'Eglise dans un processus irréversible de subjectivation dont l'aboutissement naturel en est la négation au profit de l'individualisme. On peut se demander même s'il ne l'a pas pressenti, et à cet égard, les rapports qu'il envisage entre l'Ecriture et l'Eglise semblent devoir éclairer la question. Ici encore il reste tiraillé entre deux forces. Nul ne va plus loin que lui pour soumettre l'Eglise à l'autorité de l'Ecriture ; mais que signifie pratiquement cette souveraineté ? S'exerce-t-elle directement par l'illumination de l'Esprit, de même que l'acte de foi surgit du cœur sans autre intervention que celle de la grâce ? Ici Knox n'a pas suivi jusqu'au bout son élan initial ; traçant des limites à la liberté des consciences qu'il avait émancipées, il introduit le rôle de l'Eglise qui récupère une partie de son autorité. Nous allons voir sous quelle forme dans ce qui

suit, tout en examinant dans quelle mesure la doctrine de l'autorité des Ecritures influe sur la notion d'Eglise et quels rapports s'établissent entre celle-ci et l'individu.

III. — AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE ET AUTORITÉ DE L'ÉGLISE

Partons de la *Réponse* à Tyrie puisque c'est le dernier des grands écrits de Knox. Nous y trouvons, appuyé sur ses fondements scripturaires, le résumé d'une position qui n'a pas varié depuis trente ans, la seule peut-être qui, du commencement à la fin, s'exprime avec la même clarté.

> Nous ne sommes pas tenus de croire tout ce qu'ont dit les Pères de l'Eglise ; mais notre foi, nous l'avons déjà dit, est édifiée avec certitude sur le Roc Jésus-Christ, et sur le fondement des apôtres et des prophètes. Dans la mesure où l'opinion des Pères s'accorde avec eux, nous l'embrassons avec respect ; mais si les Pères ont affirmé quoi que ce soit sans la garantie de la parole écrite de l'Eternel notre Dieu à la voix de qui seul sont tenues les brebis de son pâturage il est aussi légitime pour nous de rejeter ce qui procède de l'homme et non de Dieu, qu'il leur est facile de l'affirmer (50).

Il n'est pas de verset plus souvent cité par Knox, ou auquel il fasse plus fréquemment allusion que Jean 10 : 4-5 : « Les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront point un étranger ; mais elles fuiront loin de lui, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. » Dans au moins treize passages (51) de son œuvre il rappelle la prédilection de Knox pour ce lieu commun de la Réforme. Dans une lettre à Mrs Bowes il donne lieu à une amplification où se révèlent avec une ferveur passionnée son amour pour l'Ecriture sainte et son besoin de protection (52) car, à l'image du berger guidant de la voix son troupeau, s'associe aussitôt celle du pasteur portant la brebis boiteuse. Mais qu'est-ce que la voix du berger ? Dans le sermon de Newcastle, en 1550, Knox avait répondu par un texte dont on reconnaîtra immédiatement la parenté avec le précédent.

> Je pourrais prouver à l'évidence que ce qu'ils appellent l'Eglise n'est pas l'Eglise, épouse immaculée de Jésus-Christ, qui ne se trompe pas ; mais je demande pour l'instant si l'Eglise de Dieu est tenue d'obéir à ce précepte éternel : « Non pas ce qui apparaît juste à tes yeux mais ce que Dieu a commandé, voilà ce que tu dois observer. » Et si l'on répond non, je désire apprendre qui l'a abrogé et rendu nul. A mon sens, Jésus-Christ le confirme en disant : « mes brebis entendent ma voix, et elles n'écoutent pas un étranger mais fuient devant lui. » Entendre sa voix, qui est aussi la voix de Dieu le Père,

> c'est la comprendre et lui obéir ; et fuir devant un étranger, c'est n'admettre d'autre doctrine, culte ou louange de Dieu que celle qui procède de sa propre bouche ; comme lui-même en témoigne par ces mots : « Tout ce qui est de la vérité entend ma voix. » Et Paul dit : « L'Eglise est bâtie sur le fondement des prophètes et des apôtres ; » lequel fondement, sans aucun doute, est la Loi et l'évangile. Ainsi elle ne peut rien commander qui ne soit contenu dans l'une ou l'autre ; sinon, elle s'éloigne du seul fondement, et cesse ainsi d'être la vaie Eglise du Christ (53).

Nous relèverons d'abord l'allusion à Jean 10 : 4-5 et à Ephésiens 2 : 20. Ces deux textes sont également amenés par Calvin pour établir l'autorité de l'Ecriture (54). Bien que le sermon de Newcastle soit l'œuvre de Knox qui révèle le plus d'emprunts à l'*Institution Chrétienne*, on ne peut prouver que l'argument de Knox en découle directement puisque dès 1547 il utilisait Jean 10 (55). Ensuite l'on doit préciser qu'en définissant « la voix » par « la Loi et l'évangile », Knox entend les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, en stricte conformité avec la tradition calviniste (56), représentée dans la *Déclaration concernant la Religion* signée par Robert Ferrar, Rowland Taylor, John Philpot, John Hooper, Edward Crome, John Rogers, L. Saunders, Edmund Lawrence et Miles Coverdale (57). En dehors de la Bible, pas de révélation divine relative au salut, mais seulement les « imaginations » des hommes. Knox admet bien que Dieu suscite des messagers et des réformateurs d'âge en âge, mais non que l'Esprit puisse parler autrement que la Bible, dépositaire à elle seule de toute la Parole. Il fait donc de la Parole le synonyme d'Ecriture. L'idée de mettre en cause le canon ne l'effleure pas. Affirmer que l'Eglise repose sur le fondement des prophètes et des apôtres revient à dire qu'elle doit en tout temps se régler sur les livres canoniques. « Que la Parole de Dieu seule soit la règle et le cordeau servant à mesurer sa religion. Ce qu'elle commande, que cela soit observé ; ce qu'elle ne commande pas, que cela soit exécrable, car il lui manque la sanctification de sa Parole... » (58). Dans le même passage, Knox n'hésite pas à écrire qu'un prince assez audacieux pour attenter à une telle religion ne mérite pas de régner sur le peuple de Dieu. En juriste il considère la Bible comme un recueil de lois auquel doit se référer tout article de foi et toute démarche religieuse en général.

Ainsi deux formes d'idolâtrie sont possibles. Il y a celle qui consiste à prendre le contrepied des commandements divins : « ... si, pour honorer Dieu, vous ou eux faites quoi que ce soit de contraire à la Parole de Dieu, vous montrez que vous placez votre confiance en autre chose que Dieu, et par là vous êtes idolâtres » (59). Il y a aussi celle qui consiste à faire ce que l'Ecriture n'interdit pas mais n'autorise pas non plus expressément. « J'appelle vaine religion et idolâtrie tout ce qu'on fait pour le service et l'honneur de Dieu sans le commandement exprès de sa Parole » (60). Cette définition réappa-

raît comme un leitmotiv (61) et caractérise la ligne puritaine de Knox par rapport à l'attitude souple de l'anglicanisme. On se souvient que c'est à Francfort, pendant le ministère de Knox, que se consomma la rupture entre ces deux tendances. A partir de ce moment-là, une frange conservatrice du protestantisme se figea ; il est curieux de constater que la tendance anglicane, qui réclamait le plus de liberté à « l'invention », cessa de faire progresser la conscience tandis que les moins imaginatifs allaient sans cesse en repousser les contours. C'est que, privés des voies de l'extériorisation où s'attardaient les autres, ils ne pouvaient chercher et trouver la divinité qu'en eux-mêmes. Après 1560, peut-être parce que la situation moins précaire du protestantisme nécessitait un endoctrinement moins pressant de l'opinion publique, la rigueur de Knox semble s'atténuer. Sa définition intransigeante de l'idolâtrie avait été le fer de lance de sa controverse contre la messe ; elle était destinée aux catholiques hésitants encore plus qu'aux protestants : d'où sa relative modération une fois ceux-ci assurés du succès. En 1563, traitant des questions auxquelles l'Ecriture ne donne pas de réponse explicite il dit qu'il vaut mieux suspendre son jugement plutôt que de se prononcer sans l'autorité expresse de la Parole.

> Ce que Dieu nous a confié expressément par des mots et des phrases dans les Ecritures, en nous commandant de le croire, il requiert que nous le croyions nécessairement. Mais là où l'Esprit de Dieu a gardé le silence, et ne nous a pas déclaré par des phrases évidentes la volonté de Dieu notre Père, là on peut suspendre son jugement sans heurter sa conscience ; davantage, il est plus sûr de ne pas affirmer avec outrecuidance ce que la sagesse divine garde secret, plutôt que d'affirmer quoi que ce soit sans la garantie de la Parole de Dieu, comme nous le conseille saint Augustin (62).

Dans la *Réponse* à Tyrie ne résonne plus qu'un écho lointain de la discussion de Francfort lorsqu'il dit que la diversité des cérémonies, dans l'Eglise protestante, n'empêche pas une unité de foi plus profonde (63). Ce n'était évidemment pas l'intérêt de Knox que de grossir les divergences du protestantisme dans une controverse avec un de ses adversaires farouches. Il n'en reste pas moins que l'attitude littéraliste caractérise surtout une phase d'agressivité et que, sans cesser de s'affirmer, elle se teinte, les ans et le succès aidant, de compréhension mutuelle tout à fait absente à Francfort.

Nous avons expliqué ailleurs comment Knox conçoit le gouvernement de l'Eglise (64). L'article 20 de la Confession de 1560 « Des conciles généraux, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur convocation » suit immédiatement l'article sur « l'autorité des Ecritures ». Ce n'est pas par hasard. La Tradition, les Pères et les conciles ne doivent jamais s'écarter de la Parole. Rien que de très calvinien en cela. Comme Calvin au premier chapitre de l'*Institution* (1541), Knox nie que l'Ecriture reçoive son autorité de l'Eglise ; comme lui

il applique Jérémie 7 : 4 à ceux qui s'enorgueillissent d'une fausse autorité de l'Eglise (65) ; il justifie les apôtres d'avoir, sans l'ordre du Christ, interdit aux Gentils de manger les viandes immolées (Actes 15) au nom de la loi d'amour qui prescrivait à la conscience émancipée des convertis de ne pas scandaliser leurs frères juifs encore faibles dans la foi (66) ; il dénonce la faillibilité des conciles et exhorte à juger leurs décrets selon la Parole de Dieu (67). Il apparaît très clairement que, sur la question de la souveraineté de l'Ecriture, il s'accorde pleinement avec Calvin et avec tout ce que l'Angleterre compte de réformé jusqu'en 1559, son intransigeance sur la « pureté » du culte l'entraînant à plus de sévérité que le réformateur genevois et le rejetant du côté des puritains.

C'est de ceux-ci également que le rapproche une idée promise à un développement important chez leurs proches descendants et qui, à certaines occasions, donne une direction deutéronomique à son ecclésiologie. Cette idée est liée à une attitude bien définie envers l'Ecriture, qui consiste à chercher en celle-ci, non seulement « la règle et le cordeau » de toute religion, mais encore une allégorie de toute situation historique. Knox, par exemple, établit sans cesse un parallèle entre l'histoire sainte et l'histoire profane de son temps (68). Ainsi, interprétant le présent à la lumière du Deutéronome, certains protestants considèrent que Dieu établit avec son Eglise des rapports identiques à ceux qui l'unissaient au peuple de Moïse. Le pacte ou *covenant* passé avec son peuple et l'engageant à protéger les fidèles moyennant obéissance à la Loi, se reconduit de génération en génération jusque et y compris sous l'ère de l'Eglise. Cette théorie, dite covenantaire, a été étudiée chez les puritains et les anabaptistes (69) mais il serait intéressant de savoir comment elle est apparue chez Knox. Elle est déjà annoncée dans la théologie de la Bible anglaise de Genève (1560) que vient de reconstituer D.G. Danner (70). Les traducteurs, parmi lesquels figurent des amis de Knox, Whittingham et Coverdale, comparent la nation anglaise au peuple de l'Alliance et voient dans les récits vétéro-testamentaires une parabole de leur temps. Ils lui adressent donc un avertissement solennel : la rétribution divine ne manquera pas de fondre sur l'Angleterre si celle-ci ne revient pas à la vraie religion.

Ceci est à peu près le thème de *A Godly Letter* que Knox rédigea en 1554. Il ne joue pas un grand rôle dans son ecclésiologie, et c'est un rôle de circonstance, nous le verrons plus bas. Hormis la *Godly Letter,* à laquelle il fournit une ligne directrice, il apparaît dans son œuvre surtout sous forme d'allusions, insuffisantes pour constituer un ensemble, mais assez nettes pour qu'on doive les signaler. *A Godly Letter* est une épître déhortatoire visant à dissuader les protestants anglais de retourner à la messe après l'avènement de Marie Tudor : s'ils veulent échapper au courroux divin, ici-bas comme dans l'au-delà, ils doivent fuir toute société avec l'idolâtrie. Qui veut éviter la rétribution doit « se liguer avec Dieu ».

> Voici le pacte entre Dieu et nous : lui seul sera notre Dieu et nous serons son peuple ; il nous communiquera ses grâces et sa bonté ; nous le servirons de notre corps et de notre esprit ; il sera notre sauvegarde contre la mort et la condamnation ; nous le chercherons et nous fuirons les dieux étrangers. En concluant ce pacte, nous jurons solennellement de ne nous associer à d'autre religion que celle que Dieu a confirmée par sa Parole manifeste (71).

Ce pacte aboutit à définir une Eglise.

> Car tous ceux qui sont dans son pacte forment un seul corps comme Moïse en témoigne en énumérant hommes, femmes, enfants, serviteurs, princes, prêtres, gouvernants, officiers et étrangers ayant fait alliance avec le Seigneur : alors il est clair que pour un seul corps il doit y avoir une seule loi ; ainsi, ce que Dieu requiert de l'un, à cet égard, il le requiert de tous (72).

En quoi consiste cette loi, Deutéronome 13 le déclare : si ton frère t'entraîne à un culte idolâtre, que ta main soit la première sur lui, et si une cité retourne à l'idolâtrie, qu'elle soit rasée par le feu et jamais reconstituée. « Voilà une claire déclaration de ce que Dieu exige de ceux qui veulent observer son pacte, et de ce qu'il a condamné par sa Parole expresse. Et estimons-nous, bien chers frères, que le Dieu immuable fermera les yeux devant notre idolâtrie, comme s'il ne la voyait pas ? » (73). Nous violons donc le pacte si nous ployons le genou devant Baal, par contre « l'obéissance aux préceptes de Dieu en ce cas est la cause pour laquelle il nous montre sa miséricorde, nous multiplie et nous embrasse avec un amour et une affection paternelle » (74).

Knox ne pousse pas sa théorie plus loin qu'il est expédient pour prouver sa proposition. Il agite la menace de la rétribution en prouvant aux Anglais qu'ils ont trahi l'alliance passée avec Dieu sous le règne d'Edouard VI. Il n'envisage l'idolâtrie, ici, que sous son aspect cultuel, mais fort important, parce que symbolique de tous les autres, pour une génération qu'avait passionnée la controverse sur l'eucharistie quelque quatre ans auparavant. Toutefois cette limitation confère à l'argument un caractère tactique plus sensible que ses implications spirituelles. Le rhéteur qui le manie se préoccupe de faire boycotter la religion officielle. Il semble aveugle à l'évidence, pourtant claire au protestant anglais de 1554, que Dieu avait *déjà* rejeté son peuple en le livrant à Marie Tudor, et il feint d'oublier que l'argument pourrait se retourner dangereusement contre lui. En vérité il ne l'oublie pas (75). Ne faut-il pas alors attribuer son absence d'esprit critique à une astuce d'orateur plutôt qu'à l'ardeur de la passion ?

La théorie covenantaire que Knox ne fait qu'esquisser, dans une conjoncture politique précise, pour ne jamais la ressusciter, avait

pourtant une affinité avec son enseignement général. En premier lieu, c'était une façon de réaffirmer l'autorité de toute la Parole et de définir l'Eglise par rapport à elle. Si l'Eglise n'est pas prête à obéir totalement, elle cesse d'être l'Eglise. Knox n'a pas dit autre chose à propos des conciles et de la Tradition. Mais surtout cette théorie offrait la seule conception de l'Eglise qui fût alors à la portée des fidèles persécutés ou dispersés. Le corps dont Knox parle n'a rien d'une Eglise établie ; rien non plus d'une abstraction impalpable. Il est l'ensemble de ceux qui restent fidèles dans des circonstances historiques précises. Knox aurait pu se réfugier, comme il le fit aussi, derrière l'Eglise invisible ou la nostalgie du petit troupeau ou la consolation du nombre des prédestinés. La volonté de préserver quelques vestiges de son œuvre en Angleterre l'amène à offrir à ses anciennes assemblées une image concrète et réaliste d'elles-mêmes, en même temps que scripturaire : en ouvrant la Bible au Deutéronome, il puise une similitude encourageante pour les protestants anglais invités à se reconnaître dans l'histoire sainte et à rassembler leurs énergies pour prendre un nouveau départ.

Disons alors que la théorie convenantaire est appropriée aux épîtres adhortatoires qui poussent les lecteurs à une action précise et immédiate sans songer à les catéchiser sur la notion d'Eglise. Cinq ans plus tard, à la mort de Marie, *A Brief Exhortation to England* revient à ce thème, cette fois pour persuader les Anglais de procéder à une réformation radicale. Afin de prévenir tout retour à l'idolâtrie, il conseille de « renouveler par un serment solennel le pacte entre Dieu et vous, dans la même forme que le fit Asa, roi de Juda, en pareil cas » (76). Mais il ne développe pas cette idée plus qu'il n'est utile pour amener l'*exemplum* et passer à l'*applicatio*. Dans l'*Appellation* également, envoyée en 1558 à la noblesse d'Ecosse pour l'exhorter à réformer l'Eglise, il rapproche explicitement le peuple chrétien des tribus d'Israël, affirmant « que les Gentils, je veux dire toute cité, royaume, province ou nation parmi les Gentils embrassant le Christ Jésus et sa vraie religion, sont liés à la même ligne ou alliance que celle que Dieu passa avec son peuple Israël, quand il promit d'extirper les nations devant lui » (77). Mais ici encore il s'agit plus de l'utilisation rhétorique des « autorités » afin de pousser les nobles à l'action, que d'une dissertation théologique en vue de leur édification. A preuve le passage d'Exode 34 cité à l'appui de sa proposition. Il est tellement condensé et déformé par des réminiscences voisines, qu'il semble hors de question que Knox ait voulu s'en servir de fondement biblique à sa position (78). Par contre, l'effet oratoire produit par les rapprochements de mots, les raccourcis et les associations, apporte un argument supplémentaire à la thèse que l'idée de pacte, chez Knox, n'est qu'un « lieu » commode, à la fois *ad metum* et *ad solicitudinem salutis,* pour reprendre la distinction d'Hypérius, ce qui explique l'absence de développement et la contradiction avec sa doctrine de la prédestination. Il semble d'ailleurs que l'argument ait porté, sinon sur l'Angleterre, du moins sur l'Ecosse, habituée aux pactes de clans : le « pacte commun »

signé entre cinq lords le 3 décembre 1557 se présente comme un engagement de ceux-ci à mettre tout leur pouvoir et tous leurs biens au service de Dieu et de l'Eglise (79). D'autre part, on constate que le thème ne survécut pas à l'effet mais disparut dès la victoire. En 1560, pendant la session du Parlement réformateur, Knox préfère utiliser l'occasion pour prêcher sur Aggée. A partir de cette date l'idée du pacte avec Dieu ne revient plus dans ses écrits.

On ne peut donc pas affirmer qu'elle s'intègre à son ecclésiologie de façon systématique ni cohérente. Elle constitue un argument de plus pour soumettre les lecteurs à l'autorité de la Parole. Prédicateur plus que théologien, il en use en fonction des circonstances, sans se soucier de l'ecclésiologie impliquée, uniquement pour appliquer son principe central, la primauté de l'Ecriture dans toutes les démarches de la vie. Il faut insister sur ce lien entre l'idée de l'alliance et celle du rôle de l'Ecriture, d'autant que des conséquences ecclésiologiques en découlent. Lorsque Knox écrit que « tous ceux qui sont dans son pacte forment un seul corps », et que « pour un seul corps il doit y avoir une seule loi », il dit en fait que l'Ecriture est la pierre d'angle sur laquelle s'édifie la *communauté* et la conscience *collective*. Soulignons ces mots car la théorie covenantaire procède d'une vision d'ensemble de l'Eglise. L'individu s'y insère en tant qu'unité plutôt qu'individualité. Qui enfreint la Loi est lapidé ou rejeté de la communauté. Il peut exister un totalitarisme de l'Eglise duquel Knox s'approche dangereusement dans la *Godly Letter*. Loin de défendre les droits de la conscience individuelle, y compris celui d'interpréter l'Ecriture, il rêve d'une communauté soudée autour de son prédicateur et recevant la Parole ensemble. La plus petite cellule où l'individu entende la Parole est la famille. Qu'il ne passe pas journée sans ouvrir la Bible et s'y plonger ; mais il ajoute aussitôt :

> Toutefois vous n'avez pas le droit de faire cela si discrètement que vous n'admettiez de témoins. Non, frères, vous êtes ordonnés par Dieu pour diriger vos foyers dans sa crainte véritable et selon sa Parole. Chez vous, dis-je, dans quelques cas, vous êtes évêques et rois ; femme, enfants, serviteurs, famille sont votre diocèse et votre charge... Et donc j'affirme que vous devez leur faire partager lecture, exhortation et prières, ce que je voudrais qu'on fît dans chaque maison une fois par jour au moins (80).

La comparaison ou mieux, la correspondance entre le cercle familial et le diocèse, révèle à quel point la notion d'Eglise appartient à l'esprit de ce siècle. La « réaction individualiste » est fortement tempérée par la certitude que l'individu ne se suffit pas à lui seul.

> Considérant que saint Paul appelle la congrégation « le corps du Christ », dont chacun d'entre nous est un membre, nous enseignant par là qu'aucun membre ne suffit à pourvoir à sa nourriture sans l'aide et l'appui d'un autre, je pense nécessaire que, pour l'étude des Ecritures, se tiennent des assemblées fraternelles (81).

Cet exercice d'étude biblique décrit dans le chapitre 9 du *Livre de Discipline,* sert à édifier l'Eglise car « il doit être ouvert à tous ceux qui désirent entendre et s'instruire » (82) — et l'on pouvait compter sur les anciens de la paroisse pour y envoyer aussi les autres. L'important, ici, est le mot ouvert. L'individu est sans cesse aspiré par de telles ouvertures dans des groupes où il entend la Parole : outre les sermons, parfois bi-hebdomadaires, et les sacrements, toujours précédés par la lecture, la catéchèse des enfants s'effectue « en audience du peuple » (83). On apprécie mieux ainsi l'importance et le sens d'adjectifs aussi fréquents, chez Knox, que « manifeste » et « public » qui, outre un désir louable de clarté, traduisent sa méfiance envers tout ce qui est caché et « privé ». Jusque sur le vocabulaire le plus courant s'inscrit l'empreinte d'une mentalité collective.

C'est dire que l'interprétation de l'Ecriture ne saurait être abandonnée à l'individu et qu'elle s'effectue au sein de la communauté au moyen de la prédication et surtout des études bibliques dont il vient d'être question. Knox propose comme modèle les assemblées décrites dans I Corinthiens 14 : 29-31 qu'il se représente comme suit :

> De ces paroles de l'apôtre il ressort qu'à Corinthe, lorsque l'Eglise s'assemblait pour cela [l'explication biblique], on lisait quelque passage de l'Ecriture ; sur quoi l'un commençait à donner son avis pour l'instruction ou le réconfort des auditeurs ; après lui, un autre confirmait ce qu'avait dit le premier, ou ajoutait ce qu'il avait omis, ou le corrigeait avec douceur, ou bien on apportait des explications plus pertinentes là où toute la vérité n'avait pas été révélée au premier. Et au cas où certaines choses restaient cachées à l'un et à l'autre, liberté était accordée au troisième d'exprimer son jugement pour l'édification de l'Eglise. Il apparaît que ce nombre de trois n'était jamais dépassé pour éviter la confusion (84).

De même qu'en chaire il explique les livres bibliques en entier, de même il recommande de terminer toujours le livre commencé, en l'étudiant parallèlement à un autre, un de l'Ancien Testament alternant avec un du nouveau. Cette lecture permet de constater que le visage de l'Eglise ne s'altère pas à travers les âges, d'Abel à Jésus et de Jésus à ce jour (85). Au cours de ces réunions, des difficultés textuelles peuvent arrêter les commentateurs. Knox conseille de prendre note du passage obscur pour le jour où un interprète compétent pourra lever les doutes, ou pour en référer par écrit au jugement de quelque docteur (86). A l'en croire, les difficultés résultent plutôt de l'insuffisance du lecteur que de l'obscurité du texte. « La Parole de Dieu est claire en soi » (87). Le Saint-Esprit ne peut se contredire ; un passage douteux peut et doit être élucidé par un passage clair (88). Cet optimisme que Calvin semble lui avoir communiqué doit cependant se prémunir contre certaines déceptions : l'Ecriture est claire à condition d'être clarifiée et que l'interprétation se fixe des limites

précises. « Nous n'osons adopter ni recevoir d'interprétation en contradiction directe avec un point important de notre foi, un autre texte clair de l'Ecriture ou avec la règle de charité », dit l'article 18 de la Confession de foi, et le *Livre de Discipline* reprend en son article 10 : « Toute interprétation en désaccord avec les principes de notre foi, répugnant à la charité, ou en contradiction évidente avec un autre passage explicite de l'Ecriture, doit être rejetée. »

Notre propos n'est pas de dénoncer ce qu'il y a d'apparemment contradictoire entre ces précautions et le principe de la clarté scripturaire. Pour Knox, les « principes de notre foi » s'enracinent dans l'Ecriture, bien que peut-être tous les esprits n'ont pas assez de maturité pour suivre cette filiation, et la « règle de charité » se confond avec le second des Grands Commandements. Il nous semble par contre très important de souligner le rôle de l'Eglise dans cette interprétation. D'une part, la communauté tout entière est la gardienne de l'orthodoxie ; ainsi, lors des explications bibliques,

> Si quelqu'un se fait remarquer par son esprit curieux ou pour introduire une doctrine étrangère, il doit être admonesté par les président, ministres et anciens, dès l'issue de la réunion. Tous les membres de l'assemblée devront se réunir pour examiner comment les interprètes ont traité et exprimé le sujet, ceux-ci étant absents pendant que tout le monde donnera son avis ; après quoi ils seront appelés ; les fautes, s'il en est de notables, sont alors signalées et l'intéressé est repris doucement (89).

D'autre part, malgré l'article 19 de la Confession affirmant « que l'interprétation n'appartient ni à une personne publique ou privée, ni même à une Eglise... mais à l'Esprit de Dieu », il semble bien que celui-ci descende sur les doctes et les responsables de la communauté plutôt que sur les ignorants. Le 5 août 1572, après l'expérience de dissensions, Knox présentait à l'Assemblée Générale la question suivante : « Si une controverse s'élève sur un point de doctrine, devant qui sera-t-elle traitée, là où les évêques sont installés selon la discipline de l'Eglise : la juridiction du surintendant expire-t-elle ou non ? » (90). Que ce soit par l'évêque ou par le surintendant, remarquons que la question est tranchée par les « autorités » de l'Eglise. L'ébauche d'un magistère apparaît, que précisera de plus en plus l'association du savoir et de la responsabilité effectuée à tous les niveaux de l'Eglise grâce au système d'éducation dont le *Livre de Discipline* jette les bases, de l'école locale à l'université. L'Assemblée Générale, composée des représentants des Eglises, ne la contestera pas.

Nous sommes loin du wycléfisme, de sa réaction contre l'intellect et de sa volonté de laisser l'Ecriture parler à la conscience individuelle sans le secours d'un pédagogue. Le Lollard lit sa Bible et l'interprète par lui-même. Il ne se soucie pas des « principes de notre foi » que Knox pose comme limite à l'interprétation individuelle.

Avec la Confession de foi et le *Livre de Discipline,* au contraire, s'exprime discrètement, à côté de l'autorité de l'Ecriture, la nécessité d'un magistère gardien de l'orthodoxie, de la règle de foi et de la règle de charité. Après avoir donné la liberté et la Bible à la conscience individuelle, Knox revient à une conception de l'autorité dans l'Eglise qui n'est pas seulement l'autorité du Saint-Esprit. Certes, il croit sincèrement que la règle de foi de la communauté doit se fonder sur l'Ecriture et se confondre avec elle ; il croit que l'Eglise n'a pouvoir ni sur l'une ni sur l'autre. Il n'en reste pas moins que le témoignage individuel lui devient suspect, même fondé scripturairement, s'il s'écarte de celui de la communauté. D'un autre côté, celle-ci a besoin de maîtres pour lui transmettre la connaissance, et de docteurs pour en protéger la pureté. Elle a besoin aussi d'anciens, de diacres, de surintendants, d'Assemblées Générales et du magistrat civil pour en assurer la pratique. Ainsi se constitue un corps dont l'image extérieure rappelle celle de l'Eglise du passé par sa cohérence et son ordre, et qui nous porte loin de l'Eglise invisible des Lollards.

Nous aboutissons donc à un constat assez décourageant par sa complexité. Quand Knox parle de l'Eglise, il est nécessaire d'envisager son message sous plusieurs angles à la fois. Sous l'angle subjectif, la notion d'Eglise apparaît toujours comme la solution d'une difficulté psychologique personnelle créée par une situation d'infériorité. L'exemple fourni par la *Réponse à Tyrie* (91) nous a amenés à nous demander si l'Eglise a jamais d'autre sens que cette parade à l'agression du monde contre le sujet : d'où les nuances multiples et élusives du mot, qui change de définition comme changent les situations que le sujet doit surmonter. En ce sens elles constituent un mythe protecteur de son psychisme, mythe toujours renouvelé en fonction de situations nouvelles. Il est indubitable que Knox évoque l'Eglise invisible dans les heures de crise et d'échec ; mais on aurait tort de lui contraster l'Eglise visible : dans sa phase conquérante puis par son autoritarisme, elle canalise l'agressivité, lui offre une justification et en même temps apporte un début de réalisation aux aspirations affectives du moi ; c'est le petit troupeau, tantôt réel, tantôt imaginaire, et non la *Kirk,* qui cristallise en définitive celle de Knox et qui définit la zone de son adaptation maxima.

Vue sous l'angle de la création collective l'Eglise exprime une mentalité et un courant auxquels Knox participe sans les dominer. Un mouvement d'opinion et de sensibilité qui n'est pas né de lui et qui s'est développé sans lui, l'absorbe à son retour d'exil. Après des années d'éloignement, il renoue avec sa patrie et avec la foule. La première lui impose ses habitudes, ses modes de pensée et d'action, son tempérament. La seconde lui insuffle l'ambition d'une Eglise nationale qui soit en même temps l'œuvre de toute la communauté écossaise. De même l'Assemblée Générale emprunte aux coutumes politiques, de même les siècles de tradition romaine facilitent la constitution d'un pastorat jaloux de ses fonctions sacerdotales et d'un

magistère détenteur de l'interprétation, quelque profond que soit le fossé qui les sépare de l'Eglise ancienne. La conception médiévale des rapports entre l'Eglise et la cité transparaît dans l'ambition nationale de la *Kirk* et le rôle qu'elle entend jouer dans la société. Cette continuité à travers la révolution, non moins que cette dernière, met en œuvre des réflexes séculaires, beaucoup d'irrationnel et d'inconscient, auprès de quoi l'élaboration intellectuelle paraît frêle. L'idée d'élection et de sacerdoce universel se raccorde mal à ce mouvement de fond et de foule. La théologie, ou tout autre science qui prétendrait en connaître seule, n'offrirait qu'un point de vue superficiel sur ces phénomènes pleins d'ombre. Cependant, faute d'en pouvoir donner une explication totale, on peut tâcher de les fixer à un moment de leur histoire et les situer dans leur évolution. C'est par là que nous conclurons cette étude.

NOTES

(1) H.R., II, 266.

(2) Miles Coverdale propose les quatre marques suivantes dans ses *Fruitfull Lessons upon the Passion, Buriall, Resurrection, Ascension, and of the sending of the holy Ghost,* in *Writings and Translations,* P. Soc., pp. 412-420. Commentant Actes 2 : 42, il écrit : « ... Là où sont ces quatre choses, là est l'Eglise du Christ. D'abord, l'Eglise du Christ, qui est la communion (*fellowship*) de tous les saints et des fidèles croyants, persévère et demeure dans la doctrine des apôtres ; car toute chose est préservée par ce qui lui donne naissance. Or l'Eglise de Dieu est née d'abord de la parole de vérité : dans la parole de vérité, donc, elle doit persévérer et demeurer... La seconde chose que l'Eglise doit observer sans cesse et sans faillir est la communion et la communauté ; à savoir que nul ne regarde son propre avantage, ne recherche son propre intérêt, mais que chaque membre, cherchant de quoi manque son prochain, lui vienne en aide dans le besoin et le conseille au mieux. Cet amour amical et cette communauté aimante devraient unir les Chrétiens... La troisième chose est la fraction du pain, gage de la nouvelle et perpétuelle alliance que le Christ, sur la croix, a confirmée par son corps et son sang... La quatrième chose à présent dans l'Eglise du Christ est la prière ; à savoir, telle que le Christ a enseigné de l'adresser au Père céleste : afin que croisse le royaume de son Fils, que sa gloire s'étende sur tout le monde, que son nom soit sanctifié et que sa volonté s'accomplisse, etc. Cette chose-là est la plus nécessaire de toutes : et si nous ne l'avons pas, vaines sont toutes nos bonnes œuvres, vaine toute l'honnêteté dans la vie sociale, vains tous les exercices de piété. »

(3) Dans Lorimer, *Knox,* pp. 254-55.

(4) B.D. prévoit dix surintendants mais pour des raisons politiques et financières, cinq seulement furent nommés. Trois diocèses conservèrent leurs évêques ; le reste fut administré par des « commissaires » désignés par l'Assemblée Générale et non par le gouvernement comme les surintendants.

(5) H.R., II, 3.

(6) *The Buke of fourscoir thre questions,* Antwerpiae, 1563.

(7) Cf. B.D. chap. 9, II, 321 : « Car là où, il y a peu de temps, on tenait l'idole de la messe en telle vénération que personne n'aurait osé dire la messe hormis la gent tonsurée portant le signe de la Bête, à présent certains s'enhardissent, sans vocation aucune, à administrer (qu'ils disent) les vrais sacrements en assemblée publique. Et certaines personnes privées (avec encore plus de méchanceté et d'audace) osent contrefaire chez elles ce que les vrais ministres font au milieu de l'église. »

(8) En 1564 un sellier de St-Andrews, John Bickerton, avança cet argument pour refuser de présenter ses enfants au baptême. Excommunié, il se soumit en février 1565.

(9) L'Assemblée Générale de juin 1567 le reconnut et accepta, par exemple, de distinguer les pouvoirs spirituels et le temporel.

(10) Il mettait surtout en cause l'influence de Moray, demi-frère de la reine, et des conseillers protestants. Arran, héritier de la couronne si Marie mourait sans descendant, craignait de voir sa légitimité mise en cause, et le père de Darnley, Lennox, était précisément l'homme à pouvoir le faire. Arran, qui avait fini par faire avec la Réforme un mariage d'intérêt, pouvait appréhender que son rival se servît du catholicisme dans un but aussi ambitieux.

(11) *Serm. on Is.*, VI, 238.

(12) *Ibid.*, Préface, VI, 230. La préface fut écrite le 19 sept. Pour la rédaction du sermon Knox indique 31-8-65, mais voir J. Ridley, *John Knox*, p. 442, note 2. Le sermon fut publié en 1566.

(13) *Ibid.*, VI, 273.

(14) C'est le cas par exemple à St-Andrews, en 1547, lors du siège du château, H.R., I, 95.

(15) *Serm. on Is.*, VI, 242.

(16) *Ibid.*, VI, 234.

(17) *Ibid.*, VI, 243.

(18) *Ibid.*, VI, 244.

(19) *Ibid.*, VI, 267.

(20) C'est ainsi également que Calvin la voyait. *Institution*, IV, 1, 2 : « une poignée de gens, voire méprisables, mêlés parmi une grande multitude, cachée comme un peu de grain sous un grand amas de paille sur l'aire. »

(21) *Serm. on Is.*, VI, 269-70.

(22) *Ibid.*, VI, 264.

(23) Calvin, *Institution*, IV, 1, 8.

(24) Dans la préface non datée, Knox écrit qu'il prit la plume après avoir été rappelé d'exil par l'Eglise d'Edimbourg après le meurtre de Riccio. Il ajoute qu'il rédigea sa *Réponse* « au milieu de mes autres soucis... et cela en peu de jours ; » qu'une fois la rédaction achevée il changea d'avis et qu'il ne l'aurait pas publiée si la propagande des Jésuites n'avait depuis amplifié les arguments de Tyrie. Sur la durée de la composition, il se peut que Knox ait exagéré la brièveté, car en envoyant sa *Réponse* à celui qui lui avait transmis la lettre du Jésuite (et qui n'était autre que son propre frère, David Tyrie), Knox s'excuse d'avoir réagi avec retard (VI, 512) ; le texte est daté d'Edimbourg, le 10 août 1568.

(25) Alexander Gordon, évêque de Galloway, était passé à la Réforme en 1559-60 et administrait son diocèse en qualité de surintendant.

(26) *Answer to Tyrie*, VI, 482.

(27) *Ibid.*, VI, 481.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*, VI, 483.

(30) *Ibid.*, VI, 484.

(31) *Ibid.*, VI, 514.

(32) *Ibid.*, VI, 486.

(33) *Ibid.*, VI, 494.

(34) Lettre du 5 août 1572 à l'Assemblée Générale. Vingt-quatre jours après la postface à la *Réponse*, Knox montre qu'il ne se résout pas complètement à quitter le monde :

« Bien qu'ayant pris congé de vous, chers frères, et aussi du monde et de toutes ses affaires, cependant, tant que je reste dans la chair, je ne pouvais ni ne puis cesser de vous avertir des choses que je sais être les plus préjudiciables à l'Eglise du Christ Jésus dans ce royaume. » Ce retour d'agressivité se manifeste dès l'épigraphe de sa lettre : « Combattez et ne faiblissez pas, car le combat est court et la victoire, avec Jésus-Christ, est riche et infinie. »

(35) *Answer to Tyrie*, VI, 492.

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, VI, 493.

(38) *Ibid.*, VI, 496.

(39) *Ibid.*, VI, 497-98.

(40) Dans la réponse qu'il fit paraître en 1573, *The Refutation of ane Answer made by Schir Iohn Knox to ane letter sent by Iames Tyrie to his umquhile brother*, Paris, 1573, pp. 18-19, Tyrie réaffirme sa position :

« Dans saint Matthieu le Christ dit que là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, là je suis au milieu d'eux. De cette proposition Sir John déduit que le Christ ne nous fixe pas de lieu déterminé où nous pouvons le trouver. Je ne puis assez m'étonner de cette impudence, car dans le même chapitre, un peu avant les paroles qu'il cite pour lui, le Christ nous commande d'aller trouver l'Eglise : il n'interdit donc pas toute observance de lieu mais au contraire prescrit un certain lieu comme recours. Ainsi, sauf contradiction de sa part, Sir John ne peut déduire de ces mots qu'il cite pour lui quoi que ce soit en faveur de son opinion mais plutôt le contraire. Car dans ce chapitre, Christ nous recommande de l'aimer et prescrit la charité et l'obéissance à l'Eglise. Ensuite il propose la récompense, à savoir que là où deux ou trois s'assemblent en son nom, il sera au milieu d'eux. Mais avant d'être sûrs qu'ils sont assemblés au nom du Christ, il leur faut être sûrs qu'ils aiment son Eglise et lui obéissent : ainsi ils devraient être d'abord assurés de l'Eglise, de l'amour mutuel et de la charité envers autrui ; ensuite seulement ils peuvent être assurés qu'ils sont assemblés en son nom. Mais Sir John renverse tout ordre : il voulait être certain que nous sommes assemblés au nom du Christ avant d'être assuré de son Eglise. »

(41) L'exemple d'Elie cité par Knox dans sa *Réponse* (VI, 493, 502) est courant chez les réformateurs anglais. Il leur sert à prouver le caractère caché de l'Eglise fidèle en face des prétentions de l'Eglise visible. Cf. Cranmer, *The Answer against the false calumniations of Doctor Richard Smith*, in *Works*, P. Soc., vol. 1, pp. 277-78.

« Et la sainte Eglise du Christ n'est qu'un petit troupeau en comparaison de l'immense multitude de ceux qui suivent Satan et l'antéchrist. » Cranmer retrace l'histoire de l'Eglise depuis Noë jusqu'à Abraham, aux Juges et aux Rois : « Pendant tout ce temps, les vrais prêtres de Dieu n'étaient-ils pas en petit nombre ? Tout le reste ne maintenait-il pas l'idolâtrie et toutes les abominations dans les bosquets et les montagnes... Au point qu'Elie le prophète, ne connaissant plus personne parmi tout le peuple, à part lui, qui suivît le droit chemin, se lamentait devant Dieu tout-puissant en ces termes : « O Seigneur, ils

ont tué tes prophètes et renversé tes autels ; il ne reste plus que moi et ils me tendent des embûches pour me tuer. »

(42) *Answer to Tyrie,* VI, 501-502.

(43) Dans le *Livre des Quatre-vingt-trois Questions* de Ninian Winzet, la question 72 s'intitule « De l'Eglise invisible ». Ce texte montre combien il est difficile pour cet auteur non seulement de comprendre l'idée des réformateurs — il dit que leur Eglise est imaginaire alors que pour eux, bien qu'invisible, elle est réelle — mais aussi d'intérioriser l'Eglise. Pour lui, en effet, elle est reconnaissable par les sens, non par l'Esprit :

« Si vous n'approuvez d'autre Eglise qu'une Eglise imaginaire et invisible (que vous tenez de Luther), sans oreilles pour entendre, comment montrerez-vous votre obéissance envers l'Eglise selon le commandement de Notre Seigneur ? Et si elle n'a de langue pour parler ni de main pour écrire (ce dont elle manque nécessairement puisqu'elle est invisible), comment peut-elle, comme l'enseigne saint Paul, être la colonne et le pilier de la vérité ? Bien que les élus de Dieu soient connus de lui seul, comment peuvent-ils être invisibles aux hommes, puisqu'il leur faut être instruits par les hommes, recevoir les sacrements de la main des hommes : sinon comment seraient-ils de l'Eglise de Dieu ? Pourquoi inventez-vous ce terme d'invisible qui n'est pas dans l'Ecriture ni admis par les Pères anciens, pour en faire un article de votre crédo ? Ne confesserez-vous pas que l'Eglise de Dieu contient bons et méchants, comme le dit l'Evangile dans les paraboles du froment et du poisson, bons et mauvais dans un seul filet... Ou bien imaginez-vous votre Eglise invisible pour faire croire plus aisément à l'unité dans la sainteté ? Ou, comme beaucoup supposent, afin que vous et votre opinion personnelle ne soyez pas jugés par vos supérieurs ?... En outre, si Dieu a prévu chez les juifs une instance indubitable pour trancher doutes et controverses religieuses, a-t-il moins soin de nous, rachetés par le sang précieux de son Fils unique, ardemment exhortés à la paix et à la concorde, pour qu'il devienne licite à chacun d'entre nous d'adhérer à ses propres imaginations, sans encourir de jugement ou de punition de la part de ses supérieurs ? »

(44) Cf. *Answer to Tyrie,* VI, 492, 494. Pour montrer que l'Eglise d'Ecosse est visible, Knox n'emploie pas d'autre argument que la « doctrine enseignée » et « l'administration des sacrements ».

(45) *Ibid.,* VI, 511.

(46) Cf. supra, note 43.

(47) Cf. Lettre du 5-8-72, VI, 621. L'article 9 que Knox propose à l'Assemblée Générale, demande de « Solliciter du régent et du Conseil remède contre les diseurs de messes et les personnes excommuniées. »

(48) Tyrie, *The Refutation,* fol. 21b.

(49) *Ibid.,* fol. 25a.

(50) *Answer to Tyrie,* VI, 501.

(51) H.R., I, 85, 92. MASS, III, 41. Lettre XXII, à Mrs Bowes, III, 389-90. *Appellation,* IV, 505. *Reasoning,* VI, 194. B.D., II, 281. C.F., II, 267, PRED., V, 42, 118, 203.

(52) Lettre XXII, à Mrs Bowes, III, 388-90 : « Et des brebis, nous en sommes, destinés à être guidés par la Parole de Dieu... tous les jours de notre vie éphémère et tourmentée. Car de même qu'une brebis n'a pas le jugement de discerner entre l'herbe saine et la mauvaise, sinon sous la houlette de son berger, de même le troupeau du Christ n'a pas la sagesse d'éviter sectes et hérésies et même l'abomination et l'idolâtrie, sans la Parole de Dieu qui doit retentir avec pureté et sincérité dans la bouche des pasteurs. La brebis sait, par un don gratuit de Dieu, distinguer la voix du berger de celle de l'étranger, suivre le berger et s'enfuir devant le bandit et le voleur cruels. Mais si le berger dort ou persiste à

se taire, alors, assurément, les brebis s'égarent ; non qu'elles puissent périr à jamais... mais il se peut qu'elles soient dispersées à l'heure des ténèbres et du brouillard, comme l'ont été souvent les élus ; pourtant la voix du berger les rassemble, lui qui non seulement nourrit mais aime de la plus grande tendresse ses brebis confiées à sa charge par Dieu son Père pour recevoir en lui la vie en abondance... Sœur, souvenez-vous que la puissance, la force et la vertu de Jésus notre sauveur se révèle dans notre faiblesse. Il ne méprise pas la brebis boiteuse et infirme ; non, il la prend sur son dos et la porte jusqu'au troupeau parce qu'elle ne peut marcher, afin que la miséricorde et la bonté ineffable du berger soit connues et louées de nous, ses brebis. Si nous étions toujours forts, nous ne goûterions pas la douceur ni la miséricorde du secours divin dans nos soucis journaliers... Le signe le plus évident qui nous permet de distinguer les brebis du Christ des boucs et des pourceaux du monde, c'est que les brebis ont toujours soif d'entendre la voix du berger et aiment sincèrement ceux qui l'apportent à leurs oreilles. »

(53) MASS. III, 40-41.

(54) *Institution* (1541), chap. I, vol. 1, pp. 65-66 pour Ephésiens 2 : 20 et chap. XV, vol. 4, p. 163 pour Jean 10 : 4-5.

(55) H.R., I, 84, 92.

(56) *A Brief and Clear Confession,* de Jean Garnier, attribuée à Hooper, dit en son article 53 : « J'appelle Parole cela seulement qui a été révélé par le Saint-Esprit aux saints patriarches, prophètes et apôtres de Jésus-Christ ; laquelle Parole est contenue dans les livres canoniques du vieil et du nouveau testament. » in Hooper, *Works,* P. Soc., vol. 2, p. 43.

(57) *Declaration concerning Religion,* in Bradford, *Works,* P. Soc. vol. 1, p. 370 :

« D'abord nous confessons et croyons que tous les livres canoniques de l'Ancien Testament et tous les livres du Nouveau Testament sont la très véritable parole de Dieu et sont écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit ; et qu'il faut, par conséquent, les écouter comme juges de toute controverse et question religieuse. Deuxièmement nous confessons et croyons que l'Eglise catholique, qui est l'épouse du Christ, embrasse et suit, en épouse obéissante et aimante, la doctrine exprimée dans ces livres en toute matière religieuse ; et donc qu'il faut l'écouter en conséquence : ainsi ceux qui n'écouteront pas cette Eglise obéissante à la parole de son Epoux, nous les comptons pour hérétiques et schismatiques selon cette parole : « S'il ne veut pas écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen. »

(58) *Brief Exhort. to Engl.,* V, 516.

(59) *Godly Letter,* III, 196.

(60) *Appellation,* IV, 468.

(61) Cf. par exemple, huit ans plus tôt, MASS, III, 34 : « Tout culte, honneur ou service divin inventé par le cerveau de l'homme en ce qui touche la religion de Dieu, sans son commandement exprès, est idolâtrie. » Knox se réfère à l'exemple de Saül (I Samuel 13 : 8-14).

(62) *Reasoning,* VI, 205.

(63) *Answer to Tyrie,* VI, 511.

(64) *John Knox,* pp. 308-24.

(65) *Reasoning,* VI, 190 : « Si monseigneur trouve la sainte Eglise catholique garantie suffisante pour sa conscience, qu'il comprenne que les faux prophètes avaient ce même bouclier contre Jérémie lorsqu'ils criaient « Le Temple du Seigneur, le Temple du Seigneur, le Temple du Seigneur ! »

Cette citation est reprise dans *Answer to Tyrie,* VI, 488. Cf. *Institution* (1541), chap. XV, vol. 4, p. 162.

(66) MASS, III, 45. Cf. *Institution* (1541), *loc. cit.*, vol. 4, pp. 180-81.

(67) C.F., art. 20 ; *Appellation*, IV, 518-19. Cf. *Institution* (1541), *loc. cit.*, vol. 4, pp. 177-78.

(68) Cf. notre *John Knox*, p. 452. Dans *Godly Letter* (III, 178-89) Knox établit la similitude entre l'Angleterre et la Juda de Jérémie : comme Dieu a retranché le bon roi Josias, à cause des péchés du peuple, il a retranché Edouard VI à cause de l'ingratitude des protestants. Jérémie lutta, comme les prédicateurs protestants, contre la montée de l'idolâtrie ; il proclama que Juda allait être asservie par les Babyloniens, comme l'Angleterre par les Espagnols ; mais on le jeta en prison comme furent poursuivis les derniers puritains ; son livre fut brûlé et les leurs confisqués ; mais de sa prison il continua d'écrire comme Knox, de l'exil, à envoyer ses pamphlets.

(69) Ch. Burrage, *The Covenant Idea*, Philadelphie, 1904. R. Bronkema, *The Essence of Puritanism*, Goes (Holland), 1929, pp. 100-124. L.H., Zuck, *Anabaptist Revolution through the covenant in sixteenth century continental Protestantism*, unpubl. dissert., Yale, 1955.

(70) D.G. Danner, *The Theology of the Geneva Bible of 1560. A Study in English Protestantism*. Unpubl. dissert., Univ. of Iowa, 1969.

(71) *Godly Letter*, III, 190-91.

(72) *Ibid.*, III, 191.

(73) *Ibid.*, III, 192.

(74) *Ibid.*, III, 193.

(75) Cf. « A Complaint of the Tyrannie used against the Saincte of God », VI, 353. Cette prière a été publiée en 1564 mais la persécution à laquelle elle fait allusion remonte visiblement aux années 55-58. Nous la considérons comme à peu près contemporaine de *Godly Letter*. Knox dit avec lucidité : « Il apparaît à nos ennemis, ô Seigneur, que tu as rompu cette alliance que dans ta miséricorde et ta bonté tu avais passée avec ton Eglise. »

(76) *Brief Exhort. to Engl.*, V, 517. La référence est à II Chroniques 15 : 12-15 que Knox cite.

(77) *Appellation*, IV, 505.

(78) *Ibid.*, IV, 505. Knox fait dire à Dieu : « Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu vas, de peur qu'ils ne soient pour toi un piège ; mais tu détruiras leurs autels, briseras leurs idoles et raseras leurs bosquets. Ne crains pas de dieux étrangers, ne les adore pas, ni ne leur offre de sacrifices. Mais le Seigneur, qui par sa grande puissance et son bras étendu t'a fait sortir du pays d'Egypte, c'est lui que tu craindras, lui que tu honoreras, lui que tu adoreras ; et c'est à lui que tu offriras des sacrifices ; ses statuts, jugements, préceptes et commandements, tu les garderas et les observeras. Voici l'alliance que j'ai faite avec vous, dit l'Eternel ; ne l'oubliez pas ; ne craignez pas d'autres dieux, mais craignez le Seigneur votre Dieu et il vous délivrera de la main de tous vos ennemis. »

Le début est reconnaissable dans Exode 34 : 11.

(79) Cette date du 3-12-57 nous invite à reconsidérer la date de l'*Appellation*. Celle-ci fut imprimée en 1558 à Genève dans le même in-12° que *Letter to the Commonalty of Scotland*, datée, elle, du 14 juillet 58. Ceci ne nous renseigne pas sur la date de la composition de l'*Appellation*. Or, dans sa lettre du 27 oct. 57 aux chefs protestants, Knox écrit : « Consultez diligemment, je vous en supplie, les points de cette lettre que j'ai adressée à toute la noblesse et que chacun en réfère à soi-même. » (H.R., I, 135). La lettre en question, si c'est une des lettres qui nous est parvenue, ne pourrait être que l'*Appellation*, ce qui en situerait la date avant octobre 1557. Ceci réduirait du même coup l'écart, entre la sentence qui frappa Knox en automne 1556 et l'appel qu'il interjeta, à des proportions plus explicables.

(80) *A Letter of Wholesome Counsel*, IV, 137.

(81) *Ibid.*

(82) B.D., II, 315.

(83) B.D., II, 312.

(84) B.D., II, 315.

(85) *A Letter of Wholesome Counsel*, IV, 138-39. Knox indique une préférence pour les prophètes et saint Paul.

(86) *Ibid.*, IV, 138. Knox tend la perche à ses correspondants en leur disant que lui-même préfère passer quinze heures à les éclairer plutôt qu'une demi-heure à tout autre occupation.

(87) H.R., II, 18.

(88) *Ibid.*, II, 18-19. C.F. art. 18, II, 267.

(89) B.D., II, 316.

(90) Lettre du 5-8-72, VI, 621.

(91) *Answer to Tyrie*, VI, 482 et supra, p. 166.

CONCLUSION

Où, alors, situer l'ecclésiologie de Knox entre les extrêmes de l'intériorisation et de l'extériorisation, entre la conception luthérienne, représentée par Bradford, d'une Eglise invisible, communion des élus et objet de foi, et celle d'une Eglise visible qui a cessé d'être un objet de foi, vers laquelle évoluera l'anglicanisme ? A première vue, c'est du côté de Calvin que l'on cherche les similitudes. Pour Knox, comme pour lui, la vraie Eglise est à la fois le nombre des élus et l'association cultuelle locale, comme celle de Corinthe ou d'Ephèse. A ce titre, la *Kirk* est bien une Eglise qui offre pour preuve de son authenticité la pure prédication et la correcte administration des sacrements. Si Knox ajoute la discipline aux « enseignes » de l'Eglise, c'est dans une intention calvinienne, ni plus ni moins : par admonestation et excommunication, elle sert au perfectionnement moral de la communauté, sans que la perfection morale puisse à elle seule distinguer la vraie Eglise de la fausse, comme le prétendent les anabaptistes. Ainsi, comme Calvin, Knox enseigne qu'il faut à la fois « croire l'Eglise invisible » et rester en communion avec l'Eglise visible. Si le *Livre de Discipline* donne l'impression qu'il consacre beaucoup à cette dernière, ce n'est pas pour l'identifier à la première ni la placer au-dessus de toute autre car, avec Calvin, il admet que les Eglises peuvent différer sans rompre leur unité profonde sur des points non essentiels à la foi ; ce n'est pas non plus pour la diviniser et y emprisonner la vérité : il rejette la prétention de Rome à légiférer en dehors de l'Ecriture, condamne l'infaillibilité des conciles généraux et la primauté du siège romain ; il voit dans le pape une incarnation de l'antéchrist et dans son Eglise la Synagogue de Satan.

Même certaines divergences dues surtout à des accidents historiques et sociaux ne voilent pas la ressemblance entre les deux réformateurs. Une étude des sacrements montrerait que Knox suit l'enseignement de Calvin avec la particularité qu'il n'admet le baptême privé en aucun cas. En matière de police ecclésiastique, l'adaptation aux conditions matérielles de l'Ecosse laisse subsister les grands principes genevois. Des quatre ordres d'offices, Knox n'a pas retenu celui des docteurs, mais pasteurs, anciens et diacres ont reçu des responsabilités

identiques. Toutefois l'élection des ministres repose entre les mains du peuple, principe démocratique qui reconduit une pratique des radicaux anglais dans leurs Eglises de l'exil, plutôt qu'il ne s'inspire des ordonnances de Genève. Les fonctions de lecteur et de surintendant sont spécifiques à la *Kirk* tandis que l'Assemblée Générale, haute cour de l'Eglise, constitue une survivance de la tradition politique écossaise.

Malgré ces nombreux rapprochements, malgré l'admiration de Knox pour Calvin, l'autorité qu'il lui reconnaît, l'encouragement qu'il cherchait parfois auprès de lui, la prédilection pour ses œuvres, nous refusons de considérer leurs rapports comme ceux du disciple au maître. Chaque fois que les circonstances l'exigeaient, Knox n'hésitait pas à dépasser l'enseignement de Calvin. Ce fut le cas dans le domaine politique quand il revendiqua le droit des sujets à la désobéissance, à la rébellion et au tyrannicide, et qu'il brandit l'étendard de la révolte contre le gouvernement des femmes. Dans le domaine ecclésiastique aussi, des indices caractéristiques comme l'interdiction du baptême en privé, ou celui des enfants illégitimes, l'intransigeance en matière de cérémonies, surtout celles que l'Ecriture n'ordonne pas expressément, la suppression des fêtes, la sobriété des enterrements, la susceptibilité à tout ce qui pourrait rappeler les « superstitions » passées, évoquent un tempérament radical qui se donna carrière en Angleterre puis à Francfort et enfin dans l'Eglise anglaise de Genève, avant d'avoir assimilé l'ecclésiologie de Calvin. C'est ce tempérament qui s'était exprimé dans la controverse sur la génuflexion et les surplis, en 1550-52, et qui s'affronta de nouveau, à Francfort, aux partisans d'un protestantisme accommodant. C'est lui, et non la volonté d'imiter un maître commun, qui rapprocha des hommes comme Knox, Whittingham, Coverdale, Gilby, Goodman et Kethe, le futur chantre du puritanisme, autant d'hommes dont l'originalité et l'indépendance s'inscrivent dans la théologie de la Bible anglaise de Genève. Le calvinisme les attirait parce qu'il fournissait à leur radicalisme une expérience et des armes. Ils s'en écartaient dès qu'il commençait à le freiner. En somme, Knox ne se laissa conduire par Calvin que là où lui-même voulait aller, et c'est pourquoi nous ne pouvons souscrire à la tradition qui l'associe au réformateur français, comme l'élève au maître.

D'autant plus qu'au travers des écrits de Knox l'Eglise se présente sous une image moins complète, moins intellectuelle mais plus affective et plus humaine que chez Calvin. Entre la première et la dernière *Institution* on peut suivre l'évolution de l'Eglise de l'invisible au visible. Chez Knox, les deux conceptions sont presque toujours présentes en même temps. Malgré les tâches pratiques qui l'accaparent après la victoire du protestantisme, on ne peut dire que sa conception s'infléchisse définitivement du côté du concret et du temporel. Il pense toujours l'Eglise en fonction d'une situation précise, au point que, parfois, l'évocation de l'Eglise apparaît comme une solution ou une échappatoire à des difficultés concrètes. Tout est

doctrine de pratique, dit Calvin, mais ici il s'agit de doctrine si adaptée aux circonstances qu'il est impossible de la dissocier d'elles. Sans commettre la notion d'Eglise au vague et au mouvant de l'émotivité, disons qu'elle n'est jamais tout à fait sans lien avec celle-ci, et que cette association permet de distinguer l'Eglise telle que Knox la conçoit de l'Eglise telle qu'il la sent. Dans ses écrits dogmatiques, la Confession de foi et le *Livre de Discipline,* là où son intelligence de pédagogue et de juriste tend à une représentation intellectuelle de l'Eglise, nous constatons une attention dominante pour l'organisation et l'efficacité, pour le visible, en somme. A quelques nuances près que nous venons d'indiquer, l'Eglise y est ce corps, cette société décrite dans le livre IV de l'*Institution Chrétienne* et même plus concrète, plus spécifique. C'est l'image de la communauté écossaise à un moment de son évolution historique. Derrière elle il est facile d'entrevoir des explications économiques et sociales, des influences idéologiques. On en revient toujours à une réalité précise circonscrite dans un milieu et plongeant dans le passé les racines de ses traditions.

Ce n'est pas l'image qui se dégage des écrits où parle la sensibilité du réformateur. Lorsqu'on étudie l'Eglise dans ses admonitions et ses lettres, destinées non pas au public anonyme mais à des groupes dont il chérit le souvenir, on ne manque pas de s'apercevoir que sa notion d'Eglise n'est autre qu'un large idéal de communication. Un être isolé et menacé, tant par le milieu avec lequel il a rompu que par les forces qui divisent sa conscience, cherche une société où il pourra se réintégrer et s'épanouir. Il l'élabore instinctivement sur le plan de l'imaginaire d'abord. Embrassant les temps et les lieux, de la Création jusqu'au présent, il rassemble autour de lui une vaste « nuée de témoins » devant lesquels marche le tout-puissant protecteur. Entre elle et le monde, une barrière infranchissable. Knox pense l'Eglise en opposition à ce qui n'est pas elle et qui ne peut que la persécuter. C'est que dans sa faiblesse elle représente une force qui défie l'orgueil du monde : elle et elle seule est choisie par Dieu qui la préserve et la façonne à sa ressemblance pour assister à la défaite ultime de ses persécuteurs. Tout ce qu'il a subi d'humiliation et de souffrance s'efface compensé par l'amour divin et la certitude d'un triomphe caché au sein de l'épreuve.

Il faut insister sur l'expérience physique et morale de la persécution et de l'exil. Dans sa sensibilité très fine, elle prépara le terrain à des doctrines qui n'ont pas reçu de codification dans la Confession de foi et qui pourtant expriment directement le cœur et l'originalité de Knox. Il faut ouvrir l'œuvre de Menno Simons pour trouver une séparation aussi nette entre l'Eglise et le monde, chacun gouverné par son propre chef, ou une affirmation plus insistante de l'Eglise martyre. Pour Knox comme pour Menno, l'Eglise fidèle à la Parole est vouée à la haine du monde et à la persécution. C'est parce que l'expérience de l'épreuve s'est transcrite dans la pensée des deux hommes de façon analogue, par le concept de l'Eglise souffrante.

En ce sens nous pouvons dire que l'idée d'Eglise élue, dans le prolongement direct de la précédente, doit moins à Calvin qu'à la persécution.

Finalement, l'originalité de Knox en matière d'ecclésiologie est à rechercher dans sa réaction affective à l'expérience et non dans la synthèse qu'il aurait pu accomplir entre diverses influences. La théorie covenantaire de la nation-église reste un argument de circonstance quelle qu'en soit la sincérité. La double définition de l'Eglise dans la Confession de foi et l'ambition jamais réalisée du *Livre de Discipline,* d'un calvinisme d'emprunt, ne sont pas non plus ce qui nous attache chez lui. La conception à laquelle il revient le plus souvent est celle du petit troupeau, cette poignée d'êtres chers qui partagent avec lui le même type d'expérience religieuse. Elle exprime le mieux son besoin de chaleur humaine, sa personnalité sensible et hésitante ; elle explique sa fidélité dans l'amitié, sa vocation au ministère de la consolation et sa prédilection pour les réalités de la vie intérieure. Pour lui, c'est cela, l'Eglise. S'il le sentait assez pour se consacrer à la tâche pastorale, il n'eut pas le loisir ou l'indépendance d'esprit suffisante pour fonder une ecclésiologie sur cette intuition.

Il entra donc, en partie poussé par l'Histoire, dans le jeu des ecclésiologie dominantes. La *Kirk* l'entraîna plutôt qu'il n'entraîna la *Kirk*. Pourquoi cette institution dont les meilleures marques ne peuvent apporter à ses membres la preuve de leur salut individuel ? Pourquoi la communauté visible en plus de la communion qui unit les saints à travers l'espace et le temps ? et l'oscillation de l'une à l'autre avec — était-ce un compromis ? — la formule vague du petit troupeau ? Parce qu'au XVI^e^ siècle rares sont les hommes capables de s'affranchir de la conception sociale de la pratique religieuse. L'individu ne conçoit pas sa destinée en dehors du groupe et sa conscience n'est pas assez éclairée pour se moquer de l'excommunication. Si un Sébastien Franck met en cause l'Eglise en tant que communauté visible, la plupart des théologiens ont garde de toucher au concept communautaire. C'est pourquoi, poussés vers l'Eglise-communion par l'évolution du sentiment religieux, ils restent attachés à l'Eglise-communauté dans la mesure variable où ils continuent d'adhérer au passé. Chez Knox, les deux attitudes se juxtaposent sans explication ni liaison, mais rarement dans les mêmes ouvrages. Quand il fait allusion à l'Eglise invisible (ou au petit troupeau), c'est en général que les déceptions ou les revers de l'Eglise-communauté lui permettent de mesurer la distance qui le sépare de l'idéal. Cette constatation renforce l'impression que la *Kirk* est l'aboutissement d'une tentative collective de réaliser le mythe d'une société de suprême adaptation à l'aide de concepts et avec le ciment d'habitudes anciennes.

Si l'on suit l'histoire de la *Kirk* depuis les premiers groupes contestataires jusqu'à la mort de Knox, on y décèle un courant qui reflète la volonté de puissance. Est-ce étonnant ? La classe montante

des bourgs a des ambitions, et la classe opprimée des campagnes, des rancœurs, sans parler des réformateurs qui sortent de la clandestinité ou rentrent de l'exil. La victoire sur l'Eglise du diable promise à l'Eglise de Dieu, la communauté visible s'efforce ici-bas d'en recevoir les arrhes. Tant qu'ils ne réunissent que de faibles bandes, les réformés ne demandent pas autre chose que le droit d'exercer leur culte ; ils ne parlent plus de souffrir en patience dès qu'ils ont la force de se faire respecter ; leurs exigences croissent avec leur puissance ; un jour ils rentrent par la violence dans le système d'où ils avaient été exclus et, maîtres de la place, ils usent de répression à leur tour. Ainsi la volonté de puissance, longtemps refoulée dans l'imaginaire, sublimée dans une théologie de l'agression entre les deux Eglises, perce bientôt dans les faits, et agite des rivalités peu charitables entre les vainqueurs.

Définies par rapport aux anciennes formes de la piété, les nouvelles prouvent que le besoin d'une religion intérieure se faisait sentir à des degrés divers. Au nom des Ecritures, Knox répudie le *Livre de la Prière Commune* des anglicans de Francfort parce qu'il contient « des choses superstitieuses, impures, malpropres et imparfaites. » Il se sert de la Bible pour éliminer ce que d'autres appellent les aides extérieures de la foi. Ceci indique que sa piété est assez intériorisée pour se passer de ces secours mais pas assez pour s'en désintéresser complètement. Pour les spiritualistes, les seuls qui aient suivi jusqu'au bout l'évolution naturelle de la Réforme, l'appareil extérieur de la religion n'importe pas ; seule importe la foi. Pour Knox, la foi individuelle semble indissociable de son expression collective autour d'un « ordre », et la piété personnelle, du culte et de l'instruction publics. Le chapitre 9 du *Livre de Discipline* prévoit que tout maître de maison doit chaque année comparaître avec les siens devant le pasteur et les anciens pour y être examiné sur sa foi ; ceux qui négligeraient de s'instruire étant passibles d'excommunication. « Car étant donné que le juste vit par sa foi, et que le Christ Jésus rend juste par sa connaissance, nous jugeons inadmissible de permettre aux gens de vivre en permanence dans l'ignorance en tant que membres de l'Eglise de Dieu. »

Cette association de la foi et de l'Eglise visible, dispensatrice de la connaissance, dont il faut d'ailleurs souligner la portée éducative, confine l'action de l'Esprit et la liberté de la personne. A ce titre, le *Livre de Discipline* nous gêne, bien que, dans une perspective matérialiste, qui n'était pas celle de Knox, il s'adapte admirablement aux besoins de l'Ecosse d'alors. Sans lui, à la lecture des lettres et des traités de Knox, on pourrait voir en celui-ci un apôtre de la piété intérieure, centrée sur l'acte de confiance en un sauveur personnel présent au fond du cœur, sur l'expérience religieuse qui se partage avec des soupirs et des larmes de joie dans de petits cercles quiétistes et dans l'intimité des consciences. A l'heure où les Eglises visibles fuient au désert, le correspondant de Mrs Bowes et de Mrs Locke, l'auteur de l'*Exposition sur le Psaume 6,* montre que l'Eglise peut

subsister sans elles. Cet aspect-là, nous l'entrevoyons par éclairs dans ses dernières années, sous forme de confidences et de nostalgiques souvenirs. Preuve qu'il sentait confusément que l'Eglise visible, à laquelle il avait beaucoup donné, laissait insatisfait, malgré sa pureté, son besoin de communion et d'intériorité. Non d'ailleurs qu'il se tournât, exclusivement vers l'Eglise invisible comme vers un mythe de refuge ; la petite communauté dont il rêve est visible à la façon d'un groupe d'amis encore que, au moment où il l'évoque, elle n'a d'existence que dans son souvenir ou son imagination. En raison de cette constante oscillation entre visible et invisible, il serait aussi inexact d'affirmer que Knox, en vieillissant, prit ses distances vis-à-vis de l'Eglise institutionnelle, que de prétendre qu'il évolua d'une conception intériorisée à une conception extériorisée de l'Eglise. Les deux attitudes, comme les deux notions, s'entremêlent toujours à des degrés divers. Knox offre le paradoxe non seulement de les juxtaposer, mais d'être capable à la fois de vanter son Eglise d'Ecosse par dessus toutes et de souhaiter finir ses jours dans une autre.

Cette contradiction met en relief la dissociation entre son intellect et sa sensibilité. L'Eglise où il se sent bien, celle du petit troupeau, ne fournit pas matière à enseignement ni développement : c'est une impression persistante que le lecteur recueille et considère comme l'apport le plus personnel de Knox à l'ecclésiologie. Il en va autrement de l'Eglise nationale dont il se fait le théoricien. Certes, elle aussi renseigne sur l'homme des profondeurs : conçue collectivement et pour la collectivité, elle dévoile ses attaches à la mentalité collective et au passé. Au contraire de l'autre, elle donne lieu à un enseignement systématique d'allure intellectuelle et dogmatique. La conscience du réformateur, dans un effort de clarification, en dresse un tableau apparemment détaché de la sensibilité personnelle ; mais la conception à laquelle elle aboutit diffère de celle exprimée par le sentiment dans l'image du petit troupeau ; pétrie de réminiscences étrangères appliquées à la situation locale, elle n'a ni l'authenticité ni la profondeur de la conviction intime, ni son unité car, tiraillée entre intériorisation et extériorisation, elle rapproche sans synthèse deux réalités senties comme différentes : celle de l'Eglise visible et de l'invisible. De cette dissociation entre le concept et le sentiment, et des incertitudes qui en découlent quant au mot et à la chose, que conclure sinon qu'elles traduisent l'effort de tout un être, partagé entre ses aspirations profondes et les contraintes plus ou moins claires des impératifs sociaux, pour se donner une foi adaptée à ses besoins ? Vouloir trouver en Knox le héraut d'une ecclésiologie nette et une serait s'aveugler sur les tâtonnements de toute adaptation, et sur la fonction essentielle de l'Eglise, ce mythe aux facettes changeantes comme la vie, qui est d'aider l'individu à réaliser l'équilibre en lui-même et à régler ses rapports avec le monde.

BIBLIOGRAPHIE

1) ŒUVRES DE KNOX

1.1548 *John Knox, the bound servant of Jesus Christ, unto his best beloved Brethren of the Congregation of the Castle of St-Andrews.*
(Ep. Congreg. of the Castle of St-Andrews).
A Briefe Sommarie of the Booke. (Summ. Just.).

Les deux écrits ci-dessus servent respectivement de préface et de table récapitulative à l'ouvrage suivant :

The Confession of Faith, conteining how the troubled man should seeke refuge at his God, Thereto led by faith : with the declaration of the article of justification at length... Compiled by M. Henry Balnaues of Halhill. Edimbourg, 1584.

2.1550 Sermon de Newcastle sur la messe (MASS). Il figure à la suite de REG. 1 dans un in-16° intitulé :

The copie of a letter sent to the ladye Mary dowagire Regent of Scotland, by John Knox in the yeare 1556. Here is also a notable sermon, made by the sayde John Knox, wherin is euydentlye proued that the masse is and alwayes hath ben abhominable before God and Idolatry. S.l.s.d.

3.1552 *John Knox to the Congregation of Berwick.*

Cette épître a été publiée par P. Lorimer dans *John Knox and the Church of England,* Londres, 1875, pp. 251-265, d'après un exemplaire manuscrit situé dans un volume intitulé *A Copy of the Seconde part of a Register,* déposé à Dr Williams's Library, Londres, sous le n° Morrice MSS.C. (pp. 73-82).

4.1552 *Memorial to the Privy Council.*

Cf. 3.1552. Morrice MSS.C. pp. 856-862, et Lorimer, *ibid.,* pp. 267-71.

5.1553 *A Confession & declaration of praiers added therunto by John Knox minister of Christes most sacred Evangely upon the death of that moste verteous and moste famous king Edward VI,* Rome, 1554. [Londres].

6.1554 *An Exposition uppon the syxt Psalme of David, wherein is declared hys crosse, complayntes and prayers, most necessarie too be red of them, for their singular comforte, that under the banner of Christe are by Satan assaulted, and feele the heauye burthen of synne, with whiche they are oppressed.* S.l., s.d., s.n.

7.1554 *An Admonition or warning that the faithful Christians in London, Newcastel, Barwycke & others, may avoide Gods vengeaunce, both in thys life and in the life to come. Compyled by the Servaunt of God John Knokes.* Wittomburge, 1554.

7 bis Autre edn. *A Godly letter sent too the fayethfull in London / Newcastell / Barwyke / and to all other within the realme off Englande / that love the cominge of oure Lorde Jesus by John Knox.* Rome [Londres], 1554.

8.1554 *An Epistle to his Afflicted Brethren in England.*

10 mai Cette épître est contenue, avec d'autres pièces de Knox, dans un volume manuscrit dit Manuscrit McCrie copié en 1603, déposé à la bibliothèque de l'Université d'Edimbourg sous le n° La III, 345.

9.1554 *A comfortable Epistell sente to the afflicted church of*
31 mai *Chryst, exhortyng then to beare hys crosse wyth pacience... Wherunto is ioyned a moste wholsome counsell, how to behaue oureselves in the myddes of thys wycked generation touching the daily exercice of Gods most holy & sacred worde, Wrytten by the man of God J.K.*

Cette œuvre est incluse à la suite de 6.1554 et comprend *Ep. Afflicted Church* et *A Letter of Wholesome Counsel.*

10.1554 *A Faythfull admonition made by Iohn Knox, unto the professours of Gods truthe in England, wherby thou mayest learne how God wyll haue his Churche exercised with troubles, and how he defendeth it in the same.* [Zurich ?] 1554 (ADM).

11.1556 *A Breefe Discourse of the Troubles begunne at Frankfurde.*

Ce récit a été inséré par D. Calderwood dans son *History of the Kirk of Scotland,* British Museum, MS History, Addit. MSS. 4734, pp. 214-218.

12.1556 *The copie of a letter sent to the ladye Mary dowagire...* (REG. 1). Cf. 2.1550.

13.1556 *A notable and Comfortable exposition of M. Iohn Knoxes ; upon the Fourth of Mathew, concerning the tentations of Christ.* Londres, s.d. [1583]. (Exp. Mat. 4).

14.1556 [?] *Answeris to sum Questionis concerning Baptisme.* MS McCrie.

15.1556 *A Letter of Wholesome Counsel.* Cf. 6 et 9. 1554.

16.1556 *The forme of prayers and ministration of the Sacraments &c used in the Englishe Congregation at Geneva : and approved by the famous and godly learned man, John Calvyn.* Genève, 1556.

17.1557 *To his Brethren in Scotland.* MS McCrie.
1er déc.

18.1557 *An Apology for the Protestants who are holden in prison*
7 déc. *at Paris : Translated from the French, with additions.* MS McCrie.

19.1557 *To the Lords and others Professing the Truth in Scotland.*
17 déc. MS McCrie.

20.1558 *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of women.* S.l. [Genève], 1558.

21.1558 *The Copie of a lettre deliuered to the ladie Marie, Regent of Scotland, frome Iohn Knox, minister of Goddes worde, in the yeare of our Lord 1556, and newe augmented and explaned by the Author, in the yeare of our Lord 1558.* Genève, 1558. (REG. 2).

22.1558 *The Appellation of Iohn Knoxe from the cruell and most injust sentence pronounced against him by the false bishoppes and clergie of Scotland, with his supplication and exhortation to the nobilitie, estates, and communaltie of the same realme.* Genève, 1558.

23.1558 *To his Beloved Brethren the Communaltie of Scotland.*
14 juil. Imprimé à la suite de 22.1558.

24.1558 *Summary of the proposed Second Blast.* Imprimé avec 22.1558, fol. 77.

25.1558 *An Answer to a great nomber of blasphemous cauillations written by an Anabaptist, and adversarie to Gods eternal Predestination. And confuted by Iohn Knox, minister of Gods Worde in Scotland.* Genève, 1560. (PRED.).

26.1558 *The Copie of an Epistle sent by Iohn Knox one of the Ministers of the Englishe Church at Geneua unto the inhabitants of Newcastle & Barwike. In the end wherof is added a briefe exhortation to England for the spedie imbrasing of Christes Gospel Heretofore suppressed and banished.* Genève, 1559. (*Ep. Inhab. Newcastle and Berwick*).

27.1559 *A Brief Exhortation to England...* Cf. 26.1558.

28.1559-67 *The History of the Reformation of Religion within the Realm of Scotland.*

Laing MS ou MS de 1566, bibliothèque de l'université d'Edimbourg, n° La II.210. La première edn, celle de Vautrollier, Edimbourg, en 1587, resta incomplète. La première edn complète, celle de D. Buchanan, est de 1644.

29.1560 *The Confession of faith professit, and belevit be the Protestants within the Realme of Scotland.*

Laing MS. Première impression en 1561 à Edimbourg et à Londres.

30.1560 *The Book of Discipline.* Laing MS. Première edn en 1621 par D. Calderwood, *The First and Second Booke of Discipline*, s.n., s.l.

31.1562 *Heir followeth the coppie of the ressoning which was betuix the Abbote of Crossraguell and John Knox, in Mayboil concerning the masse, in the yeare of God, a thousand fiue hundreth thre scoir and two yeares.* Edimbourg, 1563. (*Reasoning*).

32.1564-65 *The Forme of Prayers and ministration of the Sacraments &c vsed in the English Church at Geneva, approved and received by the Churche of Scotland.* Edimbourg, 1565. (*Book of Common Order*).

33.1565 *A Sermon preached by John Knox Minister of Christ Iesus in the Publique audience of the Church of Edenbrough,*

within the Realme of Scotland, upon Sonday, the 19. of August. 1565.
S.l. [Londres ?], 1566. (*Serm. on Is.*).

34.1566 *The Ordour and Doctrine of the Generall Faste, appointed be the Generall Assemblie of the Kirkes of Scotland, halden at Edinburgh the 25. day of December, 1565.* Edimbourg, 1566 (O.G.F.).

35.1567-69 *The Ordoure of Excommunication and of Publict Repentance used in the Church of Scotland and commanded to be prented by the generall Assemblie of the same, in the Moneth of Iunij,* 1569. Edimbourg, 1569.

36.1568-72 *An Answer to a letter of a Iesvit named Tyrie, be Ihone Knox.* St-Andrews, 1572.

37.1571 *To his loving Brethren whome God ones Gloriously gathered in the Church of Edinburgh, and now ar dispersed for tryall of our Faith.* Stirling, 1571.

38. *Correspondance.* Les sources de la correspondance de Knox sont indiquées par Laing dans son edn des œuvres complètes.

2) ÉDITIONS CRITIQUES

Pour les œuvres complètes (sauf 3. et 4.1552) nous avons utilisé la seule collection existante :

David LAING. — *The Works of John Knox,* 6 vol., Edimbourg, 1846-64.

Pour H.R., C.F., B.D., nous avons eu recours à l'édition de :

W. CROFT-DICKINSON. — *John Knox's History of the Reformation in Scotland,* 2 vol., Nelson, 1949.

3) ÉTUDES SUR KNOX

P. JANTON. — *John Knox (ca. 1513-1572), l'homme et l'œuvre.* Paris 1967. Portrait psychologique, présentation de la pensée et étude de la forme sous l'angle littéraire. La bibliographie indique les principales études antérieures à 1966.

J. RIDLEY. — *John Knox,* Oxford University Press, 1968. Biographie détaillée. Bibliographie.

II. — L'ÉGLISE

1) SOURCES

BALE, John. — *Select Works,* ed. H. Christmas, P. Soc., Cambridge, 1849.

BARNES, Robert. — *A supplicatyon made by Robert Barnes doctoure in divinite unto the most excellent and redoubted king henrye the eyght.* s.l. [1534 ?].

BARNES, Robert. — *Another Declaration of the Church Wherein Hee Answeris to Maister More,* in *The Whole Workes of W. Tyndall, J. Frith, & Doct. Barnes,* Londres, 1572-73, vol. 2, fol. 253b.

BECON, Thomas. — *Early Works,* ed. J. Ayre, P. Soc., Cambridge, 1843.

BECON, Thomas. — *The Catechism, with other pieces written by him in the reign of King Henry VIII*, ed. J. Ayre, P. Soc., Cambridge 1844.

BECON, Thomas. — *Prayers and other pieces*, ed. J. Ayre, P. Soc., Cambridge, 1844.

BRADFORD, John. — *Writings*, ed. A. Townsend, 2 vol., P. Soc., Cambridge, 1848 et 1853.

CALVIN, Jean. — *Institution de la Religion Chrétienne* (1541), ed. J. Pannier, Paris, Soc. Edn « Les Belles Lettres », 4 vol., 1961.

CALVIN, Jean. — *Institution de la Religion Chrétienne* (1560), Genève, 1955-1958, 4 vol.

CALVIN, Jean. — *Le Catéchisme français de Calvin publié en 1537*. Genève, 1878.

CALVIN, Jean. — *The Catechisme or manner to teache children the christian religion*, &c. s.l., 1556.

CALVIN, Jean. — *La vraie façon de réformer l'Eglise*, Genève, 1957.

CALVIN, Jean. — *Lettres Anglaises 1548-1561*, ed. A.-M. Schmidt, Paris, 1959.

COCHRANE, A. (ed.). — *Reformed Confessions of the sixteenth century*, Londres, 1966.

Confession of the Faith of the Switzerlands (trad. G. Wishart), Londres, 1548, in *Wodrow Miscellany*, vol. 1, Edimbourg, 1844.

COVERDALE, Miles. — *Writings and Translations*, ed. G. Pearson, P. Soc. Cambridge, 1844.

COVERDALE, Miles. — *Remains*, ed. G. Pearson, P. Soc., Cambridge, 1846.

CRANMER, Thomas. — *Works*, ed. J.E. Cox, P. Soc., Cambridge, 1844 et 1846. 2 vol.

GRINDAL, Edmund. — *Remains*, ed. W. Nicholson, P. Soc., Cambridge, 1843.

HAMILTON, John. — *The Catechism of John Hamilton, Archbishop of St-Andrews, 1552*, ed. T.G. Law, Oxford, 1884.

HOOPER, John. — *Early Writings*, ed. S. Carr, P. Soc., Cambridge, 1843.

HOOPER, John. — *Later Writings*, ed. S. Carr, P. Soc., Cambridge, 1852.

LATIMER, Hugh. — *Works*, ed. G.E. Corrie, P. Soc., Cambridge, 1844 et 1845. 2 vol.

LLOYD, Ch. (ed). — *Formularies of Faith put forth by authority during the reign of Henry VIII*, Oxford, 1856.

MORE, Thomas. — *Confutation of Tyndale's Answer*, en particulier le livre VIII « The Confutation of Friar Barnes'Church » in *The (English) Works of Sir Thomas More*, Londres, 1557.

MULLER, E.F.K. (ed). — *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

PALLADIUS, Peder. — *Danske Skrifter*, ed. L. Jacobsen, Copenhague, 1911, vol. 1.

POLE, Reginald. — *Défense de l'unité de l'Eglise*, trad. N.M. Egretier, Paris, 1967.

Prayer Books of King Edward VI, ed. D. Harrison, Everyman's Library, n° 448, Londres.

RIDLEY, Nicholas. — *Works*, ed. H. Christmas, P. Soc., Cambridge, 1841.

TYNDALE, William. — *Doctrinal Treatises and Introductions to different portions of the Holy Scriptures,* ed. H. Walter, P. Soc., Cambridge, 1848.

TYNDALE, William. — *Expositions and Notes on sundry portions of the Holy Scriptures, together with the Practice of Prelates,* ed. H. Walter, P. Soc., Cambridge, 1849.

TYNDALE, William. — *An Answer to Sir Th. More's Dialogue, etc.* ed. H. Walter, P. Soc., Cambridge, 1850.

TYRIE, James. — *The Refutation of ane Answer made by Schir Iohn Knox to ane letter sent by Iames Tyrie to his unquhile brother,* Paris, 1573.

WINZET, Ninian. — *Certain Tractates together with the Book of Four Score Three Questions and a translation of Vincentius Lirinensis,* ed. J. Harrison, Edimbourg et Londres, 1888.

WYCLIF, John. — *Tractatus De Ecclesia,* ed. J. Loserth, Wyclif Soc., Londres, 1886.

WYCLIF, John. — *The English Works of John Wyclif,* ed. F.D. Matthews, Londres, 1880, 3 vol.

2) ÉTUDES

ASTON, M. — « Lollardy and the Reformation : survival or revival ? », *History,* new. ser., 49, juin 1964, pp. 149-70.

BARTH, K. — *Connaître Dieu et le Servir,* Neuchâtel, Paris, 1945.

BARTH, K. — *L'Eglise,* Genève, 1964.

BENZ, E. — *Ecclesia Spiritualis,* Stuttgart, 1937, 1964.

BLENCH, J.W. — *Preaching in England in the late fifteenth and sixteenth centuries : a Study of English sermons, 1450, c. 1600,* New York, 1964.

BRONKEMA, R. — *The Essence of Puritanism,* Goes (Hollande), 1929.

BURNET, G.B. — *The Holy Communion in the Reformed Church of Scotland,* Edimbourg, 1960.

BURRAGE, Ch. — *The early English Dissenters in the light of recent research (1550-1641),* Cambridge, 1912.

CLEBSCH, W.A. — *England's earliest Protestants, 1520-1535,* (Yale Publications in Religion, II), New Haven, 1964.

COLLINSON, P. — « The role of women in the English Reformation illustrated by the life and friendships of Anne Locke. » *Studies in Church History,* ii, 258-72.

COLLINSON, P. — *The Elizabethan Puritan Movement,* Londres, 1967.

CONGAR, Y.M.J. — « Considérations historiques sur la rupture du XVI^e^ siècle dans ses rapports avec la réalisation de l'Unité catholique. » in *Chrétiens en Dialogue,* (Unam Sanctam, 50), Paris, 1964.

COURVOISIER, J. — *La notion d'Eglise chez Bucer,* Paris, 1933.

CRAIG, H. Jr. — « The Geneva Bible as a political document ». *Pacific Historical Review,* 7, mars 1938, pp. 40-49.

CROSS, W.O. — « The doctrine of the Church in Tudor and Caroline writings », *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* 12, mars 1961, pp. 12-24.

DANNER, D.G. — *The Theology of the Geneva Bible of 1560 : a Study in English Protestantism.* Univ. of Iowa, unpubl. dissert., 1969.

DAVIES, D.H. — *The Worship of the English Puritans*, Westminster, 1948.

DONALDSON, G. — « The Example of Denmark in the Scottish Reformation », *Scottish Historical Review*, XXVII, 1948.

DONALDSON, G. — *Scotland, James V - James VII*, Edimbourg et Londres, 1965.

DONALDSON, G. — *Scotland, Church and Nation through Sixteen Centuries*, Londres, 1960.

DONALDSON, G. — *The Scottish Reformation*, Cambridge, 1960.

ELLENS, G.F. — *Case Studies in seventeenth century Enthusiasm especially the Ranters*. Unpubl. dissert., Columbia Univ., 1968.

FEBVRE, L. — *Au cœur religieux du* XVI^e *siècle*, Paris, 1957.

GARRETT, Ch. — *The Marian Exiles, 1553-1559*, Cambridge, 1938.

HARNACK, A. von. — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1932.

HOLBORN, H. — *On the Eve of the Reformation : « Letters of Obscure Men »*, Harper Torchbook, New York, 1964.

HUIZINGA, J. — *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, 1932.

HURAUT, E. — *Knox et ses relations avec les Eglises Réformées du Continent*, Cahors, 1902.

JUNG, R. — « Die englische Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt-am-Main », *Frankfurter Historische Forschungen*, Hft 3, 1910.

KNAPPEN, M.M. — *Tudor Puritanism. A chapter in the History of Idealism*. Gloucester, Mass, 1963.

KNOX, R.A. — *Enthusiasm, a chapter in the History of Religion*, Oxford, 1950.

KNOX, S.J. — *John Knox's Genevan Congregation*, Londres, 1956.

KOYRÉ, A. — *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du* XVI^e *siècle allemand*, Paris, 1955.

MCGREGOR, G. — *Corpus Christi. The Nature of the Church according to the reformed Tradition*, Philadelphie, 1958.

MCGREGOR, J.G. — *Scottish Presbyterian Polity*, Edimbourg, 1926.

MCMILLAN, W. — *The Worship of the Scottish Reformed Church, 1550-1638*. Londres, 1931.

MCNEILL, J.T. — « The Church in Sixteenth-Century Reformed Theology ». *Journal of Religion*, 22, 1942, pp. 251-69.

MARISCHAL, W. — « Essai sur la notion d'Eglise chez Calvin », *Revue Réformée*, tome X, n° 38, 1952/2, pp. 38-50.

MARTIN, C. — *Les Protestants Anglais réfugiés à Genève, 1555-1560*, Genève, 1915.

MAXWELL, W.D. — *John Knox's Genevan Service Book*, Edimbourg, 1931.

MÉNARD, E. — *L'Ecclésiologie, hier et aujourd'hui*. Bruges, Paris, 1966.

MEZGER, A. — *John Knox et ses rapports avec Calvin*, Montauban, 1905.

MILLER, P. — « The Marrow of Puritan Divinity », *Publications of the Colonial*, Soc. of Massachusetts, XXXII, 1936, pp. 247-300.

MITCHELL, A.F. — *The Scottish Reformation*, Edimbourg, 1900, pp. 99-122, 144-83.

NELSON, J.R. — *The Realm of Redemption*, Londres, 1964 (7^e edn).

NEW, J.F.H. — *Anglican and Puritan : the basis of their opposition, 1558-1640,* Stanford, 1964.

OBERMAN, H.A. — *Forerunners of the Reformation. The Shape of late Medieval Thought.* Londres, 1967.

OBERMAN, H.A. — *The Harvest of Medieval Theology,* Cambridge, Mass., 1963.

RICHEL, P. — *Het Kerkbegrip van Calvijn.* Utrecht, 1942.

RUPP, E.G. — *Studies in the making of the English Protestant Tradition,* Cambridge, 1947.

SCHMIDT, K.L. — *Eglise.* (Dictionnaire Biblique G. Kittel), Genève, 1967.

SENARCLENS, J. de. — *De la vraie Eglise selon Jean Calvin,* Genève, 1965.

SHAW, D. — *The General Assemblies of the Church of Scotland,* Edimbourg, 1964.

SMITH, H.M. — *Pre-Reformation England,* Londres, 1938.

SMITH, L.B. — « The Reformation and the decay of medieval ideas ». *Church History,* 24, sept. 1955, pp. 212-20.

SOUTHGATE, W.H. — « The Marian exiles and the influence of John Calvin », *History,* new ser., 27, sept. 1942, pp. 148-52.

STROHL, H. — *La notion de l'Eglise chez les Réformateurs,* Paris, 1936.

TONKIN, J.M. — *The Protestant Reformation and the Institutional Church,* unpubl. dissert., Drew Univ. 1968.

WENDEL, F. — *Calvin, Sources et Evolution de sa Pensée Religieuse,* Paris, 1950.

WOODHOUSE, H.F. — *The Doctrine of the Church in Anglican Theology, 1547-1603,* New York, 1954.

ZUCK, L.H. — *Anabaptist Revolution through the covenant in sixteenth century continental Protestantism,* unpubl. dissert., Yale Univ., 1955.

INDEX DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES

ABEL, 53, 54, 56.

ABRAHAM, 23, 47, 74, 163, 168.

ADLER, 35, 66, 111.

ALBANY, (John Stewart, 4e duc d'—) 21.

Allemagne, 29, 30.

Angleterre, 16, 20, 25, 30, 31, 32, 36, 43, 65, 69, 91, 97, 103, 114, 118, 122, 131, 135, 156, 166, 176, 178, 192.

ANGUS, 21.

ARGYLL (Archibald Campbell, 4e comte d'—), mort en 1558, protégea le prédicateur John Douglas. Son fils fut également favorable à la Réforme et signa le pacte de 1557, 21, 92.

ARUNDEL (Thomas), évêque de Cantorbéry, 112, 114.

ARRAN (James Hamilton, duc de Châtelherault, comte d'—), 21, 184 n. 10.

ASKEWE (Anne), évangéliste anglaise, martyrisée en 1546, 113, 124.

AUGUSTIN (saint), 53, 54, 91, 120, 159, 175.

Ayrshire, 131.

BALE (John), évêque d'Ossory, dramaturge et polémiste réformé, 54, 113, 124.

BALNAVES (Henry, ca 1502-1570), homme politique et diplomate, se réfugia au château de St-Andrews et fut emmené en captivité à Rouen en 1547 où il rédigea un traité sur la Justification par la foi, 44, 46, 53, 54, 55, 92.

BARNES (Robert), prieur des Augustins à Cambridge, brûlé en 1540, 117.

BEATON (David), cardinal archevêque de St-Andrews, ca 1496-1546, 30, 55, 59.

BECON (Thomas), auteur de nombreux traités en faveur de la religion réformée, 54, 101, 123.

Berwick, 31, 71, 122, 130, 141.

BEZE (Théodore de —), 44, 91.

BOLSEC (Jérôme), 91.

BOTHWELL, 30.

BOWES, Mrs, née Aske, épouse de Richard, belle-mère de Knox, 25, 29-31, 36, 65, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 85, 87 n. 23, 93, 97, 100, 173, 195.

BRADFORD (John, ca 1510-1555), 23, 84, 96, 101, 106, 118-21, 123, 124, 191.

BRADWARDINE (Thomas), 91.

BUCER, 123, 158.

CAIN, 53, 54, 56, 118.

CALVIN, 14, 32, 36, 43, 54, 82, 91, 96, 98, 101, 117, 120, 122, 133, 141, 142, 143, 147, 160, 164, 174, 175, 176, 180, 191, 192, 194.

CASTELLION, 91.

CECIL (William), 134, 144, 147.

COLE (Thomas), 143.

COVERDALE (Miles), traducteur de la Bible (1535), 83, 120-21, 144, 174, 176, 183 n. 2, 192.

CRANMER, 91, 122, 123.

CRAW (Paul) ou KRAVAR, originaire de Bohême, étudia en France et à Prague, fut brûlé pour hérésie à St-Andrews vers 1433, 114.

CROME (Edward), un des premiers réformateurs de Cambridge, 174.

Danemark, 144, 147.
DAVID, 73, 75, 78, 136.
DARNLEY (Henry Stuart, Lord —), épousa Marie Stuart en 1565, reçut le titre de roi, participa au complot contre Riccio ; assassiné en février 1567, 161, 162.
Dieppe, 32, 131.
DOUGLAS (John), recteur de l'université de St-Andrews, 153, n. 57.
DOUGLAS (John), carmélite, chapelain du 4e comte d'Argyll, 92.
DUNBAR, 23.
Dundee, 21, 153 n. 50.
DUNS SCOT, 102.

Ecosse, 19-23, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 36, 43, 47, 65, 69, 70, 91, 92, 114, 131, 132, 135, 136, 137, 143, 158, 166, 178, 195.
Edimbourg, 29, 34, 35, 36, 38, 131, 133, 141, 161, 165.
EDOUARD VI, 31, 38, 70, 131, 140, 141, 177.
ELISABETH I, 33.
ERSKINE of Dun (John), ami de Knox ; bien que laïc, fut élu surintendant en 1560, ordonné en 1561 ; présida l'Assemblée Générale en 1564, 1565, 1566 et 1572, 92.

FERRAR (Robert), 174.
Flodden, 21.
FORREST (David), un des premiers protestants écossais, séjourna avec Wishart à Haddington, 140.
Francfort-sur-le-Main, 32, 43, 131, 142, 157, 175, 192, 195.
FRANCK (Sébastien), 115, 121, 194.
FOX (John), martyrologue, 143.

Genève, 32, 91, 92, 131, 140, 141, 143, 144, 157, 161, 192.
GILBY (Anthony, ca 1510-ca 1585), prédicateur puritain réfugié à Francfort puis à Genève ; de retour en Angleterre, il occupa jusqu'à sa mort la cure d'Ashby de la Zouch, 91, 143, 192.
GLENCAIRN (Alexander Cunningham, comte de —) encouragea Knox à écrire à Marie de Lorraine en 1556 ; invita Knox à rentrer de Genève en 1557, 21, 92.
GOODMAN (Christopher), prédicateur puritain, ami et collègue de Knox à Genève, pasteur de St-Andrews en 1560, retourna en Angleterre en 1565, 16, 102, 192.
GUTHRIE, Mrs, née Janet Henryson, épouse d'un greffier municipal d'Edimbourg, 25.

Haddington, 30.
HAMILTON (Patrick, 1503-1528), précurseur de la Réforme en Ecosse, étudia à Paris et à Louvain, 26, 28, 29, 100.
HAMILTON (Robert), pasteur de St-Andrews, un des premiers réformés, 140.
HARLAW (William), pasteur de St-Cuthbert à Edimbourg ; chapelain d'Edouard VI, prêcha en privé à Edimbourg en 1555 et publiquement en 1556, 92, 140.
HARPSFIELD, 119.
HENRI VIII, 20, 21.
HENRYSON, 22.
HILTON (Walter), mystique du XIVe siècle, 25, 66.
HOLCOT, 91.
HOOPER (John), évêque de Gloucester, le plus radical des prélats édouardiens, brûlé en 1555, 83, 114, 117, 123, 174.
HYPERIUS, théologien belge (1511-64), 178.

Israël, 33, 39, 47, 48, 74, 136, 137, 143, 178, 188 n. 68.

JACQUES III (1460-88), 21.
JACQUES IV (1488-1513), 20, 21.
JACQUES V (1513-42), 21.
JEWEL (John), évêque de Salisbury (1522-71), 83.
JOB, 31, 73, 75.
JUNG, 59.
JUSTIN, 54.

KENNEDY (Quentin, 1520-64), abbé de Crossraguel, 32, 63.

KETHE (William), 192.
KILLIGREW (Henry), 134.
KNOX (John). Notice biographique, 29-41.

LANGLOIS, 25.
LAMBERT (Francis), 54.
LATIMER (Hugh), 83, 91, 96, 98.
LAWRENCE (Edmund), 174.
LEITH, 33.
LOCKE, Mrs, épouse de Henry Locke, négociant londonien, 25, 129, 195.
LOCKHART (Robert), 140.
LOGIE (Gavin), principal du collège St-Léonard à St-Andrews où il sema les idées de la Réforme après la mort de Patrick Hamilton, 21.
LOLLARDS, 25, 28, 114, 115, 147, 181, 182.
LUTHER, 35, 54, 91, 122, 160.
LETHINGTON (William Maitland), 47.
LYNDSAY (David), poète satirique, mort en 1550, 20.

MARIE DE LORRAINE (de Guise), régente d'Ecosse, 21, 58.
MARIE STUART, 34, 38, 39, 47, 61, 62, 75, 115, 132, 136, 138, 149, 161, 162.
MARIE TUDOR, 32, 33, 38, 54, 70, 176, 178.
MARTYR (Pierre), 83, 122, 123, 124, 158.
MELVILL (James), 59, 60.
MEYER (Sébastien), 54.
MORAY (James Stuart, comte de —), demi-frère de Marie Stuart, chef virtuel de la Congrégation, régent en 1567, 132, 184 n. 10.
MORE (Thomas), 117.

Newcastle, 31, 71, 92, 95, 131, 141.
NICKLAES, 127 n. 21.
NISBET, 28.

OCHILTREE (Andrew Stuart, Lord —), beau-père de Knox par son second mariage en 1564, 92.
OLDCASTLE (John), 112.
Oxford, 23, 122.

PELAGE, 91.
PERTH, 138.
PHILPOT (John), 54, 174.
POLE (Réginald), 116, 118.
POLTROT DE MÉRÉ, 60.

RICCIO (David, ca 1533-66), secrétaire italien de Marie Stuart, semble l'avoir persuadée de mener une politique indépendante de Moray et de Lethington, 165.
RIDLEY (Nicolas), évêque de Londres, martyr en 1555, 53.
ROGERS (John), réformateur de Cambridge, édita la Matthew Bible en 1537, brûlé en 1555, 174.
ROLLE (Richard), mystique du XIV^e siècle, 25.
ROW (John, ca 1526-80), universitaire de St-Andrews, agent du clergé écossais à Rome, embrassa la Réforme en 1559, 153 n. 57.
RUTHVEN (Patrick), prévôt de Perth, joua un rôle important dans l'attentat contre Riccio, 21.

St-Andrews, 21, 30, 34, 37, 38, 43, 55, 58, 59, 62, 69, 92, 97, 114, 131, 161, 165.
ST-AUGUSTIN : voir Augustin.
St-Giles, 48, 65, 165.
SATAN, 32, 38, 54, 55, 56, 58, 64, 73, 78, 79, 101. 112, 132, 158, 161.
SAUNDERS (Laurence), recteur de All Hallows, martyr en 1555, 174.
SCHWENCKFELD, 115.
SIMONS (Menno, 1492-1559), réformateur originaire de la Frise, chercha à unifier l'anabaptisme, 193.
SOMERSET (Edward Seymour, comte de —), 122.
SPOTTISWOODE (John), 153 n. 57.
Strasbourg, 142.
STUART (Andrew), cf. Ochiltree.
STUART (James), cf. Moray.
STUART (Marie), cf. Marie.

STUART (Henri), cf. Darnley.
Suisse, 29, 43.

TAYLOR (Rowland), docteur de Cambridge, chapelain de Latimer, 174.
THORPE (William), 112, 114.
TROELTSCH, 115.
TYNDALE, traducteur du Nouveau Testament et de quelques autres livres bibliques en anglais, 28, 117.
TYRIE (James, 1543-97), quitta l'Ecosse en 1563, entra dans l'ordre des Jésuites dont il fut le provincial en France, mourut à Rome, 63, 71, 83, 116, 166, 167, 168, 169-72.

VERMIGLI, cf. MARTYR.
VITELL, 127 n. 21.

WERMULLER (Otto), 83.
WHITTINGHAM (William), réfugié à Francfort puis à Genève, un des traducteurs de la Bible de Genève, 143, 176, 192.
WILLOCK (John) écossais réfugié en Angleterre en 1539 puis à Emden, revint en Ecosse en 1555 puis 1558 ; prédicateur à Dundee puis Edimbourg, surintendant de Glasgow, retourna en Angleterre en 1566 où il mourut dans sa cure de Loughborough en 1585, 16, 92, 153 n. 57.
WINRAM (John, ca 1492-1582), sous-prieur des augustins à St-Andrews, surintendant de Fife et Strathearn, 21, 153 n. 57.
WINZET (Ninian, 1518-92), maître d'école à Linlithgow, refusa de souscrire à la Confession de Foi de 1560, fut destitué et s'exila en 1562. Abbé du monastère écossais de Ratisbonne où il mourut, 116, 136, 159-60, 171.
WISHART (Georges, ca 1513-46) après un séjour (hypothétique) en Allemagne et en Suisse, séjourna à Cambridge en 1543 d'où il monta en Ecosse, 29, 30, 35, 36, 60, 115.
WYCLIF, 28, 91, 112, 114.

ZWINGLI, 54.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 9

Sigles et abréviations 10

Introduction 13

CHAPITRE PREMIER. Knox et le sentiment religieux.
1. L'évolution du sentiment religieux 19
2. L'exemple de Knox 29
3. Sens de l'expérience religieuse 35
Notes du premier chapitre 41

CHAPITRE II. Le mot et son contexte 43
Notes du chapitre II 49

CHAPITRE III. L'Eglise et l'Anti-Eglise 53
Notes du chapitre III 66

CHAPITRE IV. L'Eglise souffrante 69
Notes du chapitre IV 86

CHAPITRE V. L'Eglise prédestinée 91
Notes du chapitre V 107

CHAPITRE VI. Les tendances de l'ecclésiologie 111
Notes du chapitre VI 125

CHAPITRE VII. L'Eglise visible 129
1. Le petit troupeau 130
2. Le Peuple-Eglise 135
3. La *Kirk* 141
Notes du chapitre VII 150

CHAPITRE VIII. L'ambiguïté de l'Eglise 157
1. Les contradictions de l'Eglise visible 158
2. L'Eglise invisible 161
3. Autorité de l'Ecriture et autorité de l'Eglise 173
Notes du chapitre VIII 183

CONCLUSION 191

BIBLIOGRAPHIE 197

INDEX DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES 205